

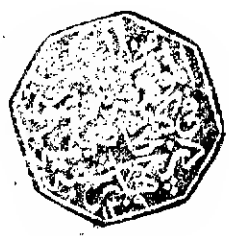
الجلد الاول من حاشية مرآة الاصول للفاضل محمد الازميري

بسم الله الرحمن الرحيم

يا رب لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك * وصل وسلم على محمد وآله
كما يليق بكمال فضلك وتمام احسانك وجزيل نعمتك (اما بعد) فيقول المفتقر
الى الله تعالى محمد بن ولي بن رسول القرشيري ثم الازميري ان علم اصول الفقه
قد حاز من مراتب جهات شرف العلم اسماها * فصار عند ائمة الدين من ذوى
التحقيق والتدقيق من اعلى المطالب واسماها * وان مختصر الفاضل الشهير
بملاخسر وقد احتوى من قواعد على اهمها واولاها * ومن فرائد فوائده
على الطنفها واحسنها كما انطوى شرحه من دلائله العقلية على اوثقها واتمها *
ومن الثقلية على اوضحها واجلاها * وقد الجأتى طلبتنا الكرام حين اردت
الاشتغال بتدريسها ان اكتب ما يزيل مغلقاته ويكشف معضلاته واعتذرت
عن ذلك لقلة البضاعة واشتغالى بما هو اهم منه اعنى الفتوى ولم يقبل * فعزمت
عليه مستعيناً بالله تعالى لاجلهم منى بقصر الباع ولا رعى كونه عجب العجائب *
ولا لادعائى ان ما اورده اصابه منى وخطأ من بناقشنى من ذوى الفضل
الانجذاب * معاذ الله تعالى بل ليكون عوناً الى عند العود والحساب * ولمثل من
الاخلاء والاحباب * فالأمول من جنابهم الجليل ان لا ينسونى من الدعاء

ولا

بسم الله الرحمن الرحيم
الباء للملازمة



ولا يبادر الى الرد والانكار ويقلو على اعمال الروية والافتكار وهما انا اشرح
فيما اردت بحججه مستقفا بالملك الوهاب واليه المرجع والمآب (قوله الباء
للملازمة) اختلفوا في هذه الباء ذهب فريق الى انها للاستعانة ومما يجب
الكشاف الى انها للملازمة والمصاحبة واختاره المصنف واستدلوا عليه بوجوه
الاولى ان باء المصاحبة كالمصاحبة لا من باء الاستعانة لا يوافق المعاني وما يجرى
محراها من الاقوال الثاني ان التبرك باسم الله تعالى تعالى ب معه ونعظم له
بخلاف جعله آله طاعتها مبتدلة وتخصير مقصود عطفها عليها الثالث ان ابتداء
المشركين باسمه آلهتهم كان على وجه التبرك بها فينبغي ان يرد عليهم في ذلك
الرابع ان الباء اذا دخلت على المصاحبة والملازمة كانت ادل على الملازمة من جبر
الجزاء الفعل المبتدأ به باسم الله تعالى من باء الاستعانة التي تدخل على الآلة
الطاعت ان التبرك باسم الله تعالى معنى مكشوف يفهمه كل احد على مبتدئ به
في اموره بخلاف جعله آله فانه يحتاج الى تأويل لا يهتدى اليه الا منظر دقيق
وهو ان المؤمن لما اعتقد ان فعله لا يحصى معتد به في الشرع حتى يصدر به تكبر
اسم الله تعالى جعل فعله حقيقا باسم الله كما يفعل المكثف بالقلم والا كان
فعله كان لم يكن في الخارج كما انه لو لم يكن القلم لم يحصل الكتاب في الخارج
السادس ان كون اسم الله آله للفعل ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه ببركته فقد
رجع بالآخرة الى التبرك وليس في اعتبار الآلة زيادة معنى يعتد به اجيب عن
الاقول باننا لانسم ان باء الملازمة اكثر من باء الاستعانة فمن ادعى فعله البيان
في الاستعانة لا يصلح دليلا في امثاله وعن الثاني بان كونه مبتدأ لا وغير مقصود
غير ملحوظ هي امثال المحفوظ كون الفعل غير معتد به شرعا بدون التصدير به وهذه
ارجح من جهة التبرك وعن الثالث باننا لانسم ان ابتداء المشركين باسم آلهتهم
كان على وجه التبرك به لجواز كون من ادعى الاستعانة وعن الرابع ان باء
الاستعانة تدل على الاستعانة باسمه في جميع اجزاء الفعل اذ ليس التقدير ابتداء
القراءة بل اقرار باستعانة اسم الله تعالى في باء الاستعانة دلالة على تلك
الملازمة مع زيادة وعن الخامس ان العبرة بالخواص لا بالعموم فالدقة من اسباب
الترجيح لا الرد وعن السادس اننا لانسم انه ليس في اعتبار الآلة زيادة معنى
يعتد به فان جعله آله يشعر بان له زيادة مدخل في الفعل ويشتمل على جعل
الوجه لغوات كماله بمنزلة المعدوم ومثله يعد من محضات الكلام اقول
كروا فان كان لا يخلو من التكلف الا ان المعتد عندى ترجيح الاستعانة لان

المقام مقام الاستعانة باسم الله تعالى لشروعه في فعل لا بد له فيه من الاستعانة
من الله تعالى لا الاخبار بان فعله ملتبس باسم الله تعالى وبه يندفع ما قيل انه
للتعدينية على معنى اجعل اسم الله مبتدأ به اولا كما في ذهبت بزيد اي جعلته ذاهبا
لان المقام ليس مقام الاخبار بانه جعل اسم الله تعالى اولا ومبتدأ به (قوله
والظرف حال من ضمير ابتدئ) اشارة الى ان اللبنة ليست متعلقة بابتدئ لانها
لو كانت متعلقة به يكون الظرف لغوا منه لاحالا من تنبيهه فيكون صله له
واقعا موقع المفعول او للاستعانة كما في كتبت بالقلم وكلاهما ليس مراد ههنا
اما كونها صلة فلا نه يفيد ايقاع الابتداء على اسم الله تعالى لكونه واقعا
موقع المفعول وهو ليس بمقصود بل المقصود ايقاع الابتداء على الكتاب ولانه
صرح فيما بعد ان مفعول ابتدئ هو الكتاب فلا يكون اسم الله تعالى مفعولا له
اذ لا يكون له الامفعول واحد واما كونها للاستعانة فلنصريح به من قبل بانها
للربلا بسة فاذا لم يكن ظرفا لغوا متعلقا بابتدئ يكون ظرفا مستقرا متعلقا
بمحذوف نسبيا اعني متلبسا حال من ضمير ابتدئ على ما صرح في التلويح
وفي تعليقاته وههنا بحث وهو انهم صرحوا بان المقدر في مقام الشروع في امر
بالسمية لفظ ما جعلت التسمية مبتدأ له كما قرأ القاري واذبح للذابح واشرب
للشارب الى غير ذلك من خصوصيات الافعال وقالوا ان من ابتداء تعيين المحذوف
الشروع في فعل بالسمية فانه يفيد ان المحذوف لفظ ذلك الفعل الذي شرع فيه
فعلى هذا ينبغي ان يقدر ههنا اصنف او اؤلف لان المقام مقام الشروع
في التصنيف فتقدر بابتدئ مما لا دليل عليه فان قيل ان تقدير الابتداء اولى لانه
اعم من خصوصيات تلك الافعال فانه يقال بسم الله ابتدئ التصنيف والقراءة
والشرب والاكل الى غير ذلك فكان بالتقدير اولى ولهذا كان النحاة بقدر زون
متعلق الظرف المستقر عاما كالخصول والكون ولان فعل الابتداء مستقل عما قصد
بالسمية من وقوعها مبتدأ بها فتقدره اوقع في المعنى قلنا ان الابتداء وان كان
عاما لخصوصيات الافعال الا ان تقدير تلك الخصوصيات اعم بالمقام واوفى
بتأدية المرام فانك اذا قدرت اصنف في مقام التصنيف بدل على تلبس التصنيف
كله بالسمية على وجه التبرك والاستعانة واذا قدرت بابتدئ التصنيف يفيد تلبس
ابتداء التصنيف بها لا غير والاستشهاد بقول النحاة لا يجدي به نفع فان ما ذكره
تمثيل وتقريب لا طراده لاني للخصوصيات فانك اذا قلت زيد على الفرس او من
العلماء وفي البصرة كان المقدر راكب او معدود او مقيم وما قوله ان الابتداء مستقل

والظرف حال من ضمير ابتدئ

في المقصود بالتسمية فسلم لكن هذا المقصود حاصل بان يتدأ بها في اوائل الافعال
 موقوء قدر لفظ الابتداء او الفاظ خصوصيات تلك الافعال والتحقيق ان
 النظر المستقر ما حذف عامله واستقر فعنه فيمنه وفهم منه واهل العلوم
 والخصوص فيه مفوض الى القرينة فان كان المقام مقام العموم بان لم يفهم
 منه سوى الافعال العامة كان المقدر منها وان كان المقام مقام الخصوص
 بان فهم منه مع العامة شئ من الخصوصيات بجميع القرينة كان المقدر تلك
 الخصوصيات بحسب المقام كما في الامثلة السابقة من يجوز على الفرس او من
 العامة وذلك لانخرجها عن كونها ظرفا مستقرا لان معنى ذلك الفعل الخاص
 استقر فيها ايضا وجاز تقدير الفعل العام ايضا لتوجيه الاعراب فقطعوا كان
 تقدير الافعال العامة ضابطا مطردا اعتبره النحاة وفسروا المستقر بما عامله
 محذوف وعام كذا حقيقة الشر يف العلامة وقد يقال ان الدليل على تقدير
 ابتدئ اقتران التسمية بالابتداء كما ان الشروع في الفعل قرينة دالة على تقدير
 ذلك الفعل فتعارضا فيرجح دليل تقدير الابتداء بعمومه (قوله اوضيها) اي
 ضمير الحال الاولى المنقل من عامله المحذوف الى الظرف فانه لما حذف مثلثا
 انقل ضميره الى للظرف (قوله على الترادف او التداخل) تعلى وتنب اللف
 والتشتر (قوله والاول اوفق) اي جعل حامدا حالامن ضمير ابتدئ اوفق للمقام
 من جملة حالامن ضمير الحال الاولى لان المقام مقام جعل كل منهما قيد
 للابتداء حالامن نسوبة ورفاية للتاسب بينهما وذلك يحصل بجعله حالامن
 ضمير ابتدئ وانما كان المقام هكذا لان مقصوده من اختيار طريقة الحال
 التوفيق بين حذبي الابتداء على ما سأتى وذلك لا يكون الا بجعله قيد
 للابتداء هذا وههنا بحث وهو ان قوله اوفق يشعر بان جملة حالامن ضمير الحال
 الاولى موافق للمقام وليس كذلك من وجوه اما اولافلانه صرح في حاشيته على
 التلويح ان جعل حامدا حالامنداخله من ضمير الحال الاولى لا يجوز لكونه محلا
 بالتسوية بينه وبين التسمية اكثر من اخلال العطف واما ثانيا فلان التوفيق بين
 الحذيين لا يتأتى الا بجعله حالامن ضمير ابتدئ لامن ضمير الحال الاولى لانه متى
 على جعل الابتداء عرفيا متندا وذلك لا يكون الا بجعله حالامن ابتدئ واما
 ثالثا فلما سأتى من قوله فلما قيده بالاحوال فان ضمير قيده راجع الى الابتداء
 المطلق واما رابعا فلما سأتى ايضا من قوله وترك العطف لانه عن التسمية المحلة
 بالتسوية فان اخلال جعله حالامن ضمير الحال الاولى بالتسوية اكثر من اخلال

وحامدا حال اخرى اما من ذي الحال
 الاول اوضيها على الترادف او
 التداخل والاول اوفق

هذا العطف على ما صرح به نفسه في حاشيته على التلويح (قوله والمعنى) أي
 المعنى على تقدير كون الباء للعلابسة وكون كل من الظرف وحامدا حلالا من ضمير
 ابتدئ منه كما باسم الله ابتدئ الكتاب حامدا فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يقال
 متلبسا باسم الله لان التبرك غير الملازمة فلتساقط الالة قصد تصوير المعنى وبيان
 ان المراد بالملازمة ههنا هي الملازمة بطريق التبرك لا مطلقا فقال متبركا وورد
 ان الباء متعلق بالتبرك حتى يرد عليه لزوم كون الظرف على مذهب من خصص
 المستقر بالافعال العامة ولا ان التبرك من معاني الباء حتى يرد عليه ان الباء
 ههنا للملازمة لا للتبرك وان التبرك لم ينفذ من معاني الباء اصلا فكيف يعمل
 ههنا من معناه واما ما يقال من ان الباء موضوعة لجويزات الملازمة ومنها
 التبرك فحملت ههنا على بعض معانيها بقرينة المقام فيكون المراد بالملازمة
 السابقة هي الملازمة الصادقة على هذا الجزئي من جزئياتها فليس بشيء لانه
 لا يلزم من اقصاف بعض جزئياتها بالتبرك كون التبرك معنى موضوعا لانه
 انما وضع لذوات الجزئيات لا لاصفاتها فان قيل لم اخر ابتدئ مع كونه حاملا اجيب
 بان الهم ذكر اسم الله تعالى لا الفعل نفسه لان الشر كين يندون باسم الهنهم
 فيقولون باسم اللات باسم العزى (قوله آخر هذه الطريق يعني) أي طريقة الحال
 في التخميد والصلية من ضمير ابتدئ لان المشعر بوجه التوفيق الاتي بيان جعله
 حلالا من ضمير ابتدئ لاجله حلالا من ضمير الظرف على ما سيظهر لك (قوله على
 الطريقة المتعارفة) أي في مقام الحمد وهي اراد بجله يكون عنوان الحمد والصلوة
 فيها عمدة لا قيد استواء كائنه بجله فطيلة او اسمية (قوله اشعيا بالتوفيق)
 يعني ان المصنف لما رأى ان حديثي الابتداء متعارضان بناء على ان المتأخر
 من الابتداء هو الآتي ومن العلوم انه لا يمكن الابتداء بالمرتين في آن واحد
 فلا يعمل باحد الحديثين بفوت العمل بالآخر فتعارض كلام الشارح عليه
 السلام جار عن امثاله وان ما ذكره القوم في وجه التوفيق لا يخلو عن شوب ضعف
 اراد ان يوفق بينهما بآدق وجه واجسنة بحيث تكون عبارته مشعرة بذلك الوجه
 وهو حل الابتداء في الحديثين على العرفي المنفذ فاختر في الحمد طريقة كونه
 حلالا من ضمير ابتدئ على الطريقة المتعارفة اشعارا بذلك الوجه وثبوتية منه وبين
 السجدة ورعاية للتناسب بينهما في جعلها قدام الابتداء وحالامنه فليكونها
 حالامنه يدل على انه اراد بالابتداء عرفيا بمقد من حين الاخذ في التصنيف
 الى الشروع في البحث وهو المعنى في العرف في ابتداء الكتاب لان الاحوال فيود

والمعنى متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب
 حامدا آخر هذه الطريقة على الطريقة
 المتعارفة اشعارا بالتوفيق بين ما أخرجه
 ابو عوانه وابن حبان كل امر ذي بال
 لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم
 فهو اجزم وما أخرجه التستاق
 وابوداود كل كلام لا يبدأ فيه
 بحمد الله فهو اجزم

وشروط والمقيد لا يوجد بدون المقيد والشروط بدون الشرط فالأجوبة
لا يوجد بدون البسطة والمجدلة قبل بطلان كلا منهما على السواء والطريقة المشارقة
وان امكن جعلها على هذا الوجه من التوفيق الزائفة خالية عن الاشعار به
والتسوية المذكورة فالابتداء على هذا التوجه معنى لا يحيط بتدقيق حين
الشروع في التصنيف الى الشروع في المقصود ويقترب بقوله كونه من البسطة
والمجدلة والتصلب في الابتداء بالبسطة لا يفوت الابتداء بالمجدلة على هذا المعنى لانه
زمانى لا ياتي كون البناء للبناء لولا الاستعانة غير ملاحظ في هذا يصلح على كل
منهما لكن الشارح لما جعل على اللابسة صورة المعنى على اللابسة ايضا ومعنى
المجددتين على هذا التقدير ان كل امر قد بان لا بد ان يذكر قبل الشروع
في المقصود منه البسطة والمجدلة من حين الشروع في التصنيف الى الشروع
في المقصود والقوم ذكروا في التوفيق وجوها منها على الابتداء في اخذ المجددتين
على الابتداء الحقيقي وفي الآخر على الاضافي ثم جعلوا الابتداء بالبسطة حقيقيا
والمجدلة اضافيا عملا بالكاتب والاجماع على قبس القصص الحقيقي والاضافي
فالابتداء الحقيقي بالنسبة الى جميع فاعده والاضافي بالنسبة الى بعض فاعده اعني
ما بعده فلا رد ان الابتداء الحقيقي كما يكون باطلا في اجزاء التسمية لا بالتسمية
نفسها لان الابتداء الحقيقي بالعق الذي كور لا ياتي لان يكون بعض اجزاء التسمية
مقدما على بعض آخر منها فحصل هذا التوجيه فليسا ان المراد من الابتداء
في الحديثين هو الا في لكن التعارض متدفع بحمل احدهما على الحقيقي والآخر
على الاضافي لا يمكن اجتماعهما في آن واحد فان يكون نهاية السمع في بداية
المجدلة فكان الابتداء بهما في آن واحد ومنها على الاستعانة بمعنى
سلك ان المراد بالابتداء فيهما هو الابتداء الا في الحقيقي لكن التعارض
متدفع ايضا بحمل البناء فيهما على الاستعانة لا على الصلح ومن المعلوم انه يمكن
الاستعانة في امر يلزم متعددة في آن واحد فيجوز ان يستعان في الابتداء ايضا
بالسمية والتعديد بل يلزم اخر ايضا في آن واحد لان الاستعانة بامر لا تنافي
الاستعانة بامر آخر في آن واحد كالاتعانة بالقلم والقرطاس في غير ما في آن واحد
واعترض عليه بوجهين احدهما انهم يكون كل من البسطة والمجدلة خارجا
عن التركيب اذ لا يجوز الاستعانة في الشيء بغيره لعدم جواز كون جزء الشيء آلة له
والثاني انه الكلام في ان الابتداء مستعينا بامر يتا في الابتداء مستعينا بامر آخر
وان لم يكن بينهما استعانة تنافي وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالسمية



يوجد في أن التلغظ بالبسملة دون الابتداء مستعينا بالحمد والكسب واجب
عن الاول بالتزام خروجهما ومنع بطلان اللازم ومن ادعى الجزئية فعليها
البيان وقد يجاب عنه بمنع الملازمة وقوله ان لا يجوز الاستعانة في الشيء بجزئه
ممنوع بجواز ان يكون بعض اجزاء الشيء مقصودا اصله وبمعنى اجزائه غير
مقصود بل جعله آلة للمقصود منه فان قيل فعلى هذا يلزم كون اسم الله تعالى
آلة ووسيلة وفيه ترك التائب قلنا قال الشريف العلامة في حاشية الكشف ان
كون اسم الله تعالى التلبس بالاعتبار انه يتوصل اليه بذكره فقد رجع الى معنى
التبرك وعن الثاني باننا لنسلم ان ابتداء شيء باستعانة التسمية يوجد في أن التلغظ
بها فقط ظن الاستعانة بهاتين وتستر الى تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال
في الحمد اذ ليس الاستعانة بهما الا الاستعانة بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق
من اول المشروع فيه الى اخره ولو كانت الاستعانة في أن التلغظ بها فقط يلزم
ان لا يكون الامر الذي شرع فيه متصلا بذكر التسمية مستعانا بها لعدم وجود
التلغظ بالتسمية في وقت المشروع في ذلك الامر ولعل منشأ الاعتراض توهم
ان الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالآلات الصنعية حيث تنقطع الاستعانة بهما
عند تركها اقول معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والحمد الابتداء بالشيء حال
كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما ولا شك في أن الابتداء بهذا
المعنى يكون في آن واحد وان كانت الاستعانة بهما في زمان مستغر ولا تنافي بين
كون الابتداء بالشيء آتيا وبين كون الاستعانة بهما زمائيا بل لا تنافي بين كون
الاستعانة بهما والابتداء بالشيء آتيا بان تكون نهاية الاستعانة بداية الابتداء ومنها
حل الباء على الملازمة في الحديثين والابتداء فيهما على الابتداء الآتي الحقيقي
ايضا ومن المعلوم انه يمكن الملازمة بامر في آن واحد وذلك لان معنى الملازمة
الملازمة والاتصال وهو اعم من الملازمة بالشيء على وجه الجزئية بان يكون
ذلك الشيء جزءا لذلك الامر ومن الملازمة بالشيء على وجه المجاورة بان يذكر الشيء
قبيل ذلك الامر بلا توسط زمان بينهما فيكون أن الابتداء أن تلبس المبتدئ
او المبتدأ بهما اما التلبس بالحمد فظاهر لان أن الابتداء بالكتاب ان التلبس بالحمد
بغيره لكونه جزءا منه واما التلبس بالبسملة فلكونها مذكورة قبله بلا توسط زمان
بينهما فلا وجه لما يتوهم من ان التلبس بهما أن الابتداء محال لان التلبس بهما
لا تصور الا بذكرهما وذكرهما معا محال فلما ابتداء بالتلبس بالبسملة
لا يكون متلبسا بالحمد ولو عكس لا يكون متلبسا بالبسملة فان قيل سلنا ان معنى

الملازمة ما ذكرت وأنه لا مشاطة بين الملاستين بهنما المعنى لكن الكلام ليس
في الملاستين بل في أن الابتداء ملاسها من بنا في الابتداء ملاسها من آخر
في أن واحد وههنا ابتداء الكتاب ملاسها بالسمة بنا في الابتداء ملاسها
بالحميد في أن واحد اجيب عنه بمثل ما مر في الاستعانة وهو أن يقال معنى
الابتداء ملاسها بالابتداء حال كون المبتدى بحيث كان وقع منه الملازمة
بهما وإن كان قبل الابتداء (قوله ووجهه) أي وجهه الأشعار أو وجهه التوفيق
(قوله فيقارنه) أي يقارن ابتداء الكتاب بالمعنى العرفي الممتد فينبذ فحصل
المقارنة على معنى المصاحبة والمجاورة وأما لو كان المراد بالابتداء هو الابتداء
الآتي فحصل المقارنة على المعنى الأعم من المصاحبة ومن مقارنته الجزء للكل
على ما ذكرناه (قوله والحمد) الظاهر أنه بالرفع عطفاً على قوله التبركة
لأنما عطفت الصلوة عليه مع أنها لم تذكر في الحديث لأنها عطفت في المتن لفظه
مصلية على حامداً ولأن قضية العدول عن الطريقة التعارفة إلى طريقة الحال
قد كانت فيها تأمل (قوله فلما قيله بالأحوال) هذا أو ما قبله بناء على أن الحمد
بحال من ضمير ابتدى كالسمة تنسوبة بينهما لأن ضمير الظرف تأمل تعرفه (قوله
ابتداء ممتد لا يوجد بدون شيء منها) نقل عنه في الحاشية أي لا يتحقق ولا يتم
بحيث ينقطع وينتهي وهو لأبنا في أن يحصل الابتداء بكل واحد من السمة
والحميد فيأتي التوفيق ونظيره الحركة من مبدأ معين إلى منتهى معين
فإنها لا توجد ولا تتم قبل الوصول إلى المنتهى مع ثبوت الحركة الجسم في كل جزء
من أجزاء المسافة فتأمل انتهى وبهذا يدفع ما ينشأ من أن الظاهر من قوله
ابتداء ممتد لا يوجد بدون شيء منها أن المراد ههنا هو الابتداء الحاصل بمجموع
الأحوال المذكورة فلا يكون عاملاً بواحد من الحديثين فإن مقتضاه هو
الابتداء بواحد من السمة والحميد لا الابتداء المحقق بمجموع الأحوال ووجه
الانتفاع أن الابتداء المحقق بواحد منهما حاصل قبل الابتداء المحقق بمجموع
الأحوال الثلاثة فيكون عاملاً بكل من الحديثين فإن قيل نعم إلا أنه يلزم حصول
الابتداء المحقق بواحد منهما ضمناً لإصالة والمطلوب هو الثاني لا الأول قلنا مجموع
الآثر أن الحركة الحاصلة في أي جزء من أجزاء المسافة حركة مستقلة مع
التي حاصلة قبل حصول مجموع الحركة (قوله لكنه قدم) وجه الاستدراك
على ما ذكره في حاشية التلويح بيان وجه تقديم السمة على الحميد مشيراً إلى
جواب سؤال ورد على التوفيق السابق حيث قال فيها ولما ورد أن التوفيق

ووجهه أن ابتداء الكتاب يعتبر في العرف
ممتداً من حين الأخذ في التصنيف إلى
الشروع في البحث فيقارنه التبركة
والتلبس بالسمة والحمد والصلوة فلما
قيد بالأحوال علم أنه أراد ابتداء ممتداً
لا يوجد بدون شيء منها إذ لا وجود
للمقيد بدون المقيد لكنه قدم
السمة صورة

المذكور أعلاه يأتي إما قبل الابتداء في الحديثين على العرفي المبتد وهو خلاف
الظاهر إذ لا يطلع عليه إلا أحد من المدققين ولما إذا دخل على الظاهر المتبادر
إلى الأذهان وهو كونه آية فلا يتأتى ذلك التوفيق بين وجه تقديم التسمية مشيراً
إلى الإرادة وجوابه بقوله لكنه قدم التسمية صورة لأن التعارض الظاهري آ
وقال في تعليقه على تلك الحاشية وإنما قال مشيراً إلى الإرادة وجوابه لأن هذا
القول إنما يقيد هذا الإراد مع جوابه بطريق الإشارة فتعني لم يكن سوفه بل
لبيان وجه تقديم التسمية على التسمية صورة فإن يله لما كان موقفاً على ذلك
أورده بالاستنباع فيكون عبارة في ذلك وإشارة في هذا فليأمل انتهى
فحق المارة على هذا أن يقال لكنه قدم التسمية صورة تأسياً بالكاتب آ لكنه
أدرج بينهما الإراد المذكور مع جوابه لما ذكره من التوفيق وفيه إشارة إلى
أنه ووفق بين الحديثين بتوفيق أحدهما بعبارة والآخر بإشارة (قوله يوفق
بعد) فله في حاشيته على التلويح بقوله إذا لا ابتداء بأحد الأمرين على تقدير
حاله على الآتي مقبوت للابتداء بالآخر بلا مربة وأما إذا دخل على العرفي المبتد
فلا يتصور التعدد فيه وإحال أن الجمع والتوفيق بينهما ممكن حيثما يصلح
لأنه يمكن ممكن الكمال من الجواز الأكفاء بالتوفيق السابق لكنه يمكن بحمل أحدهما
على الحقيقي والآخر على الإضافي فلم تكن بالتوفيق السابق بل صحترا إلى هذا
التوفيق فقدمنا التسمية تأسياً بالكاتب ومثلاً بالاجتماع (قوله وترك العاطف)
دفع لما يتوهم أن الترتيب لما اعتبر بين التسمية والمجدة فكان الظاهر عطف
الثاني على الأول وجه الدفع أن العطف لما كان محلاً بالتسوية المقصودة فهنا
لم يعطف فان قيل من أين علم أن التسوية مقصودة فهنا علمت علم من الحديثين
المذكورين ولهذا ذكر مصلاً بالعطف لعدم قصد التسوية فيه إذا عُدَّت فيه
(قوله أثر الموصول للتخيم) فإن في هذا الإيهام من التخيم ما لا يخفى كانه
لخاتمة صار بحيث لا يدرك أوصار كانه العلم المتعين بهذا الوصف المستغنى
عن التعيين ونقل عنه في الحاشية أولان ذاته تعالى مهم لا يدرك كنهه وأثر
الموصول المهم ليس سبب اللفظ معناه انتهى تأمل (قوله أي أحكم من الشيد
وهو الجص) قال في المصباح الشيد بالكسر الجص يقال شيدت للباب أشيده من
باب باع بنية بالشيد فهو مشيد وشيده تشييداً بالتشديد إطلته ورفعته انتهى
فيلي هذا الأول أن يقول في المتن من شاد من الثلاث بمعنى بني على وجه الأحكام
وهو المناسب لقوله من الشيد وهو الجص فيكون قوله أي أحكم تفسيراً بل لازم

لأن التعارض الظاهري بين النصين
بناء على حمل الابتداء على الآتي باق
يعني الجمع ممكن لأن يحمل أحدهما على
الحقيقي والآخر على الإضافي فتأسي
بالكاتب الوارد بتقديم التسمية وعمل
بالاجتماع للمعقد عليه وترك العاطف
لأنه عن التبعة المحلة بالتسوية
(لأن الله تعالى أثر الموصول للتخيم
شيد) أي أحكم من الشيد وهو الجص
وفي الأساس شاد القصور أشاده
وشيده رفعه (أصول الدين) الأصل
كأسي أي ما يشي عليه غيره

معناه لان الاحكام من لوازم البناء بالجسم وقوله من الشئ ليس بيان
 الاشتقاق لان الفعل لا يشق من الجاهل بل بيان للمعنى المراد بها تأمل ونقل
 عنه من الاساس شادوا اتحاد وشيد بمعنى رفع فالاولى حيث ان يصير رفع (قوله
 لغة الطائفة) وله معان اخرد كرهنا في القاموس (قوله وعرفنا موضع الهى سابق
 آه) خرج بقوله الهى الاوضاع البشرية نحو الرسوم للسمائية والتدبيرات
 المعاشية والاوزان الصناعية وبقوله سابق خرج الاوضاع الالهية الغير
 السابقة كانبثات الارض واعطار السماء وبقوله لغوى العقول خرج الاوضاع
 الالهية الطبيعية التي لا تخضع بدوى العقول كالطباع التي تهتدى بها الحيوانات
 لخصائص مما فيها ومضارها وبقوله باختيارهم خرج الاوضاع الانسانية
 والسريرة كالوجدانيات (قوله المحمود) مفعول الاختيار خرج به الكفر
 وبقوله بالذات متعلق بيسألني يعني ان الوضع الالهى سابق به الله الى الخير لانه
 ما وضع الا لذلك كذا قاله بعض المحققين لكنه قال العبادي في حاشية جمع الجوامع
 وقوله الى ما هو خير بالذات احتراز عن خصوصيات الطب والفلاحة فانها ما وان
 تعلقت بالوضع الالهى اعني تأثير الاجرام العلوية والسفلية وانما سألني لذوى
 الالباب باختيارهم المحمود الى صنف من الخيرات فليست ايقوم بانهم الى الخير
 المطلق الذاتي اعني ما يكون خيرا بالقياس الى كل شئ وهم السعداء الا بده
 والقرب الى خالق البرية انتهى فاطفاهم منه ان المحمود صفة الاختيار وان قوله
 بالذات متعلق بالخير (قوله العقائد الكلامية) والمراد بالعقائد هي المسائل
 المتعقدات وبالكلامية هي التسوية الى علم الكلام وهو علم بامور يقتدر معه
 على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشك عنها فتكون العقائد منسوبة
 الى الكلام من حيث الاثبات (قوله من الاحكام القرعية العملية) فيه رد على
 من قال ان المراد بالفروع اصول الفقه (قوله متعلق بالذات) يجوز تعلقه بشئ
 ايضا فليأمل ثم لا يخفى عليك ان الكتاب مثبت للاحكام لا موقد (قوله المبين)
 من ابلان يستعمل لازما ومنعدا باقا لتفسير الاول على انه متعد والثاني على
 انه لازم (قوله اوالواضح الاعجاز) انما وصفه بالاعجاز لانه ما لم يكن معجزا
 لا يكون مؤيدا (قوله عطف على حامدا) يريد انه حال من صير اندي
 مثل حامدا كما صرح به فيما سبق فاذا كان حاله فالاولى ان يترك العاطف
 كما في حامدا لان العطف محل بالتسوية المنصودة ههنا ويمكن ان يقال التسوية
 انما قصدت بهذه التسمية والتحميد لان حدث الاستدعاء انما ورد في حقه

والدين لغة الطاعة وعرفنا موضع الهى
 سابق لذوى العقول باختيارهم المحمود
 الى ما هو خير بالذات والمراد باصول الدين
 العقائد الكلامية (وايد) اى قوى
 (فروعه) اى الدين والمراد بها ما ينشئ
 على تلك العقائد من الاحكام القرعية
 العملية (بالكتاب) متعلق بايد (المبين) اى
 الكشف لما تخفى على الناس من الحق
 او الواضح الاعجاز (ومصلحا) عطف
 على حامدا (على مقوم) اى مسنده
 (من اليقين) بضم السين جمع سنة
 بمعنى الطريقة والمراد بالمقوم سيدنا محمد
 صلى الله تعالى عليه وسلم

لا في حق التصلية تأمل (قوله اجمعه للتعظيم) أي كانه العلم المتعين بهذا الوصف المستغني عن التعيين (قوله قال الله تعالى ورفع بعضهم فوق بعض درجات) قالوا المراد بالرفع المرفوع في هذا النظم الكريم هو محمد عليه السلام فإنه خص بالدعوة العامة والحجج المتكاثرة والمجرات المسترة والآيات المتعاقبة بتعاقب الدهر والفضائل العلية والعملية الفاتمة للحضرة وإنما ائتم بهم لتفخيم شأنه كانه العلم المتعين بهذا الوصف فعلي هذا يكون تأييد المافله (قوله

تحال من مجموع المعطوف أه) إنما جعله حالا دون تأكيد مع أنه من ألفاظ التأكيد لان اجمعين لا يؤكد به الشيء بل يختص بالجمع على ما صرح به في الكافية والمعاطفان ههنا ليسا بجمع فلا يصح التأكيدهما بجمعين فان قيل قد صرح اهل التفسير بان اجمعين في قوله تعالى لا ملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين تأكيد مع ان المعاطفين ثنية قلنا نعم الا ان كلا من المعاطفين ههنا ذوا افراد كثيرة كالجمع فيكون اجمعين تأكيد في الحقيقة للجمع لا للتثنية وقاعدتهم المذكورة مختصة بما اذا لم يكن طرف التثنية جمعا لفظا او معنى على ما صرح به الشيخ شهاب الدين في تفسير سورة هود وما نحن فيه ليس كذلك لان المعطوف ههنا وان كان جمعا والمعطوف عليه مفردا لفظا ومعنى فلا يصح التأكيدهما بجمعين والاجماع الحاصل من العطف بالواو لا يفيد صحة التأكيد والا يخرج الكلام من التأكيد الى التأسيس يعرف بالتأمل فان قيل يجوز ان يكون لفظ اجمعين على صيغة التثنية كما نقل عن الكوفيين والاختصاص انه يقال في الشيء المذكور اجمع اجمعان رفعوا اجمعين نصبوا وجرأ فعلي هذا يجوز ان يكون تأكيد للمعاطفين قلنا نعم الا ان الشيخ الرضائي قال ان هذا غير مسموع فلم يلتفت الشارح اليه ثم مراده بالحال ههنا الحال المؤكدة لصاحبها كما في قوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا على ما ذكره في المعنى لا المؤكدة لتعاملها كما في قوله تعالى ولي مدبر او لا المضعون الجملة كما في قوله زيد ابوك عطوفا (قوله

واصول مطلقة) أي مستقلة في اثبات الاحكام بخلاف القياس فانه ليس بمستقل بل مستند الى الكتاب او الى السنة او الاجماع ولانه اصل من حيث استناد الحكم اليه وفرع من حيث استناده الى الكتاب والسنة بخلاف الثلاثة الاولى فانها اصل من كل وجه (قوله لانه مظهر لامثب) يعني ان القياس يفتنى على علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه وتلك العلة مستنبطة من الكتاب والسنة والاجماع والحكم في الحقيقة مستند الى هذه الثلاثة وانما القياس

أجمعه للتعظيم قال الله تعالى ورفع بعضهم فوق بعض درجات (والمجمعين) أي المتفقين (على استحسان استحبابه) أي عدا ائمه (اجمعين) حال من مجموع المعطوف والمعطوف عليه قد ذكر الاصول والفروع والكتاب والسنة والاجماع والاستحسان والاستحباب على الترتيب لبراعة الاستهلال وذكر ثلاثة من الأدلة المتفق عليها صريحا لانها مثبتة للاحكام واصول مطلقة وواحد منها اعنى القياس في ضمن الاستحسان الذي هو قياس خفي لانه مظهر لامثب

في اظهار الحكم في الفرع وتغير وصفه من الخصوص الى العموم ذكرنا في
فيه ومن هنا قيل ان اصول الفقه ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع
هو القياس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة واعترض عليه بوجوه الاول انه
لا معنى للاصل المطلق الا ما يتنى عليه غيره سواء كان فرعاً لشيء آخر او لم يكن
والقياس كذلك فلا يضر كونه فرعاً لشيء آخر في كونه اصلاً مطلقاً الثاني ان
السبب القريب للشيء مع انه مسبب عن البعد اولى باطلاق اسم السبب عليه
من البعد وان لم يكن سبباً من شيء آخر فالقياس اولى بالاصل من تلك الثلاثة
بالنسبة الى ذلك لكونه سباقاً اليه الثالث ان اولوية بعض الاقسام في معنى
المقسم لازمة في كل قسمه فيلزم ان يفرد القسم الضعيف يقال مثلاً الكلمة
قسمان اسم وقول والقسم الثالث الحرف الرابع ان تغير الحكم من الخصوص
الى العموم لا يمكن الا بتقريره في صورة الفرع وهو معنى الاصل المطلق
فيكون القياس اصلاً مطلقاً ايضا الخامس ان الاجماع ايضا يقتضي ان السند
فينبغي ان لا يكون اصلاً مطلقاً واجيب عن الاول باننا لا ندعي ان عدم الفرعية
معتبر في مفهوم الاصل حتى يرد عليه ان كونه فرعاً لشيء لا ينافي كونه اصلاً
مطلقاً بعد ابتناء الفرع عليه بل نقول ان الاصل مقول بالتشكيك والاصل الذي
يستقل في معنى الاصل وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلاً اقوى من الاصل
الذي يبنى في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرع ذلك الاصل في الحقيقة
مبنى على ذلك الشيء الآخر كالقياس والاضعف غير داخل في الاصل المطلق
بمعنى التكمال في الاصل وعن الثاني بان السبب القريب هو المؤثر في فرعه
والمفضي اليه واثر البعد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لاني فرعه
فبالضرورة يكون اولى واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة كذلك
الفرع وفيما نحن فيه ليس كذلك لان القياس ليس سبباً لحكم الفرع فضلاً عن ان
يكون قريباً ليكون اولى بالاصل له بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع النص
او الاجماع في الحقيقة وعن الثالث باننا لانسلم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل
تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها
كيتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم ذلك في كل قسمه فلا نسلم لزوم
الاشكال الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز عن الرابع بانه ان اريد
بالقريب بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم وينبئه
في صورة الفرع مثلي النص فلا نسلم عدم امكان التغير بدون التقرير وان اريد

ولانه قرع الثلاثة الاول وذكر اثنين من
 المختلف فيها بيننا وبين الشافعية اعني
 الاستحسان والاستصحاب لان النبي امانا
 او منهم فلا بد من امرين وقدم الاستحسان
 لثبوته عندنا وانضمه القياس المتفق عليه
 لا يقال ما ذكره من معنى على ان يكون المراد
 بما ذكر معانيها العرفية وليس كذلك لانا
 نقول يكفي ذكر الالفاظ المستعصية
 في الاصطلاح ولو بمعنى آخر كما نحقق
 في موضعه (وبعد) اي بعد الحمد لله تعالى
 والصلاة على النبي عليه السلام واله
 (فهذه) الفاء اما على نوههم اما وعلى
 تقديرها في نظم الكلام والتأنيث باعتبار
 الخبر (مجلة) بفتح الميم والجيم وتشديد
 اللام صحيفة فيها الحكمة (مشملة على
 غرر مسائل الاصول) الغرر جمع غرة
 يقال فلان غرة قومه اي سيدهم وغرة
 كل شئ اوله واكرمه (ودرر بحار المعقول
 والمنقول) الدرر جمع درة والمعقول
 القياس والمنقول باقي الادلة فالمراد بالدرر
 خيار المسائل المتعلقة بالتوعين (خالية
 عن العبارات المدخولة) اي المعنية
 والدخل العيب (حالية) اي مترتبة
 (بالاشارات) الى الدقائق والاسرار
 (المقبولة) عند اول الابصار (تقوم)
 اي مقوم ومعدل (بميزان برهان الاصول
 نافع) صفة تقويم ولهذا ذكره
 (في الوصول الى مستصفي حقائق
 المحصول) المراد بالحصول

بحسب علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القيلس ليكون اصطلاحه
 كاملا وعن الخامس انه بعد تسليم اقتضار الاجماع الى السند انما يحتاج الى
 السند في تحقيقه لا في نفس الدلالة على الحكم فان الاستدلال به لا يقتضي الى ملاحظة
 السند والاتقاة اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار
 احد الاصول الثلاثة والعلّة المستبعدة منها وقد اوجب عنه بان الاجماع ثبت
 امر ازاندا اليقينة السند وهو قطعة الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل
 ربما يورث نقصا بان يكون حكم الأصل قطعا وحكمه ظاهري (قوله ولانه فرع
 للثلاثة الاول) الاولى ان يقول ولانه اصل بالنسبة الى الحكم المستند اليه وجميع
 للثلاثة الاول فممكن اصلا من كل وجه حتى يضمن مقابلة ما سبق من قوله
 واصول مطلقة (قوله لان النبي امانا او منهم) في الاستحسان منهم
 وفي الاستصحاب منها (قوله فلا بد من امرين) احدهما للنبي الذي كان منّا
 والاخر للنبي الذي كان منهم فلا استحسان لنا منهم والاستصحاب لامنّا
 (قوله كما نحقق في موضعه) من ان الارادة ليست بشرط في دلالة اللفظ على
 معناه بل الوضع كاف فيها وفيه خلاف مذكور في محله (قوله فهذه) اشارة
 الى المرتب الحاضر في الذهن سواء كان وضع الذي بحاجة قبل التصنيف او بعده
 اذ لا حضور للالفاظ ولا معانيها في حس البصر حتى يشاز اليها باسم الاشارة
 بل هي موجودة في الذهن والنفوس الكلية وان كانت موجودة في الخارج
 الا ان الاشارة اليها لا تناسب الاخبار عنها بقوله مجلة الى آخره ولان الحاضر
 في الحس عن النفوس لا يكون الاشخاصا معينا وهو ما كتبه المصنف وليس
 المقصود وصف ذلك الشخص من النفوس ولا تسميته بالاسم المذكور بل
 المقصود وصف نوعه وتسميته بذلك الاسم وهو النفس الكلية الدال على الالفاظ
 الخصوصية الموضوعية بازاء المعاني الخصوصية سواء كانت ما كتبه المصنف
 او غيره مما يشار به في ذلك الكلي ولا شك انه لا حضور للكلي الطبيعي في الحس
 فالاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقادير لكنه لا باعتبار تعيين المجلة
 والالورد عليه ما ذكر ايضا من ان المقصود وصف نوعه لا شخصه وانما اخبار
 الاسم الاشارة الى ان الحاضر في ذهنه مثل الخسوس في التعين لا يقال حمل
 المجلة على هذه باطل لاتحادهما لانا نقول ان لراد انهما متحدان ذاتا فمستلزم
 ولا ضرر فيه وان اراد متحدان مفهوما فموضوع لان عنوان الموضوع ومفهوما
 هو الهذبة وعنوان المحمول هو المجلة فتقاربا مفهوما وشروط الحمل هو الاتحاد

خارجا والتعارف مفهوم ما وقد وجد ذلك فيما نحن فيه وكذا في قوله الاتي وهذه
مقدمة (قوله اما على توهم اما اولى تقدير هان نظم الكلام) والفرق بينهما
ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بسبب انه كثيرا ما
ادركها في امثال هذا المقام فيكون حكمها كاذبا غير مطابق ومعنى التقدير
حكم العقل انها مقدرة في نظم الكلام ومرة في المعنى فتكون في حكم المذكورة
فهو حكم مطابق هكذا ذكر السيد الشيرازي في تصنيفه ولكنه صرح الشيخ
الرضي في شرحه ان تقديرها لمفسر وطبقا لما بعد الفاعل امر الموتى وما قبلها
متصوفا حيث قال وقد يحذف اما الكثرة الاستعمال نحن قولنا نفسا في وركت فكيف
و ثيابك فطهر وال جزا فاحرق وهذا خلاف قوة ذلك فطره قوله اما بطر
ذلك اذا كان ما بعده الفاعل امر او نهي وما قبلها متصوفا او مفعول به فلا
يقال زيد فاضرب ولا زيد فخطب به تقدير اما واما قولك زيد فوجده فالقاء
فيه زائدة انتهى فعلى هذا لا يصح تقديرها ما هو الاول ان يجعل القافزة متصوفا
في قوله زيد فوجده او يجعل الظرف جاريا بحري الشيرازي كما ذكره في ادله يستدلوا
به فيقولون ويمكن ان يقال ان ما ذكر في الرضى من الشرط في تقدير اما انما هو
شرط الايراد حيث قال واما بطر بذلك انه لا يشترط في صحة الاستعمال فيجوز
في صحة الاستعمال بدون ذلك الشرط تأمل فان قيل ما معنى الاول في التقديرين
قالوا انها لغرض من اما على تقدير كونها مقدرة حتى لا يجوز جعلها والضعيف
على تقدير كونها موجودة اما تأويل عطف القصص على القصص او جعل هذه
المجملات لاشياء مدح العلم والتخصيص فيكون عطف اشياء او جعلها المجملات واصلا
للاخبار فيكون عطف اخبار على اخبار (قوله صحيفة فيها الحكمة) ففيه
اشارة الى تشبيه الحاضر في الذهن بهذه الصحيفة في كل ان يشاط اجزاء
بعضها مع بعض وحسن انضمامها كالصحيفة الواحدة (قوله اي سيدهم)
ففيه تشبيه الحاضر في الذهن بسيد القوم في كونه مرجعا للكل واشرفهم
(قوله بحار العقول) من قبيل اضافة المشبه الى المشبه (قوله نظمها) (قوله
النظم جمع اللواتي سلاش المجمل للاقوا اسما عارة بالكثافة واصطفاة النظم اليها
استعارة تحليلية لانه من لوازم المشبه به (قوله رتبها) الترتيب في اللغة جعل
الشيء على ما في الاصطلاح جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلع عليها اسم الواحد
ويكون بعضها نسبة الى بعض بالتقدم والتأخر والمراد ههنا من الاصطلاح
بقرينة قوله ومعهها (قوله من بين اسباب العلى) اي بطلها (قوله فذلك) مبدا

علم الاصول وبالخصائص مسائله
وبالاشخاص المسائل الصافية عن شوائب
الشكوك والاولاهام وكان هذا الكتاب
وسيلة الى تلخيص البراهين والدلائل
وتحقيق القواعد والمسائل (نظمها)
اي المجمل (تهدية) اي بسبب كون
ذلك النظم مهذبا متجنا (مع الاحكام)
اي مع كونها محكما متينا (معن عن التفتيح
والاخصار) حتى لموافقة احد على
التفصيل والابتن لا تدعى الى تعبد والاعان
(وقوله اهل بيعة تبيينه) اي بسبب كمال
توضيحه (المرام) اي الخطب (شار) وهو
علم الطريق (لتوضيح منهاج) اي طريق
(كشف الاسرار) يعني ان فوائدها
بسبب كمال توضيحه للمطالب والمقاصد
علامة منصوبة في طريق كشفه
اسماواصول واما زمر فوجه لا رشاد
سلكي صراطه الى النبل والوصول
(رتبها) اي المجمل (هولا) اي معتد
(في تقدير الكلام) وتحقيقه (على عتبة
الملك العلم ونوفقه) العتبة تختص
الشخص من جهة توجهت اليه
والتوفيق نهضة اسباب الخير وتهدية
اسباب الشر (وسميتها امرقاء الاصول
الى علم الاصول) لكونها وسيلة اليه
شعر من بين اسباب العلى فليصل بها
فذلك الى بل العلى خير سلم

وقوله خبره (قوله كفاية من كثر الهداية) كلمة من ليست صلة الكفاية
على ان يكون ظرفا لغوا بل هي ظرف مستقر متعلق بمقدر تقديره كفاية خاضعة
من كثر الهداية واصافة الكثر الى الهداية من قبيل اضافة المشبهة الى المشبهة
هدايتها التي كالكثرة (قوله لافدام) جمع قدم (قوله بمعارضة من الوهم) فان
قيل ان ما يسأل فيه الوقاية هو القواعد الكلية التي هي فصول الفهم والوهم
لا يدركها لان مدر كانه هي المعاني الجزئية لا غير فكيف يعارض الوهم
العقل في الكليات فالجواب عنه على فاني حواشي المطالع ان الوهم وان كان
لا يدرك الا المعاني الجزئية الا ان النفس هي المدركة في الحقيقة فمدر كانه
المعاني الجزئية بالآلة الوهم والمعاني الكلية بالقوة العقلية ولما كانت مألوفة
بالآلة الوهم صارت قد تحكم على العقولات الصرفة باستعمال آلة الوهم باحكام
المعاني الجزئية المأخوذة من الحواس فيقع الغلط في احكامها وهذا هو معنى
معارضة العقل والوهم واستيلائه على العقل لا كونها متعارضين في مدرك
واحد واستيلائه فيه (قوله حتى اثبت) اي اكون ثابتا ومستقرا (قوله
على اللغو والاستقرار) على طريق اللف والشر (قوله تمثيل لا تحقيق)
يعني انه تمثيل لكمال علمه تعالى بافعال العباد واقوالهم واطلاعه على احوالهم
بحال من قرب مكانه منهم (قوله اي سميع) قال القاضي ان المراد بالاجابة
في قوله تعالى فاني قريب اوجب دعوة الداع تقرير القرب ووعد الداعي بالاجابة
والسؤال المشهور كما يندفع بالتفسير بالسمع كذلك يندفع بما ذكرناه والمراد
بالسؤال المشهور ان الله عا قد لا يجاب (قوله لا على غيره) يريد ان التقديم
للاختصاص على معنى قصر القلب لا قصر التعيين او الافراد (قوله واربعة
عشر من كتب الفروع) بل خمسة عشر لان الفروع اسم كتاب المصنف وهو
المشهور (قوله بحث لا يشوبها) متعلق باورد (قوله اي هذه مقدمة
في تبين حد العلم) اعلم انه قد وقع في اوائل الكتب في هذا المقام هكذا مقدمة
في تعريف العلم وموضوعه وغايته وفي بعضها المقدمة في كذا وكذا معرفة باللام
واعترض عليه بان هذه الامور المذكورة عين المقدمة فاذا جعلت ظرفا للمقدمة
يلزم كون الشيء ظرفا لنفسه واجاب عنه العلامة التفازاني في شرح النجاشي
بما حاصله ان الاعتراض انما يريد ان لو انحصرت المقدمة في مقدمة العلم
لكما على نوعين مقدمة العلم وهي ما يتوقف عليه مسائل كمعرفة حجة وغايته
وموضوعه ومقدمة الكتاب وهي طائفة مخصوصة من كلامه قدمت

(اسأل الله تعالى) حال من فاعل ربنا
(كفاية من كثر الهداية) حتى
استغنى في تقرير الكلام ولا احتاج الى
احد من الانام (و) اسأل الله تع (وقاية)
اي حفظا لافدام العقل والفهم (من
الزلل) العارض بمعارضة من الوهم حتى
اثبت في تحقيق المراد ولا ازيغ عن منهج
الرشد (في البداية والنهاية) متعلق
بازلل او الوقاية على اللغو والاستقرار
(انه) اي الله تعالى (قريب) تمثيل
لا تحقيق (موجب) اي سميع كذا نقل عن
ابن الاباري في تفسير قوله تعالى واذا
سألك عبادي عني فاني قريب اجب
دعوة الداع اذا دعاني فلا يراد السؤال
المشهور (عليه) لا على غيره (توكلت)
وهو تفويض الامر الى الغير (واليه)
لا الى غيره (انيب) ارجع اذ غيره لا يصلح
لهذين الامرين حقيقة وقد اورد في هذه
الخطبة اربعة عشر اسما من اسماء كتب
الاصول وهي التفويم والميزان والبرهان
والمحصول والاحكام والمغنى والتفيع
والتبيين والنار والتوضيح والمنهاج
وكشف الاسرار والتقرير والتحقيق
واربعة عشر من كتب الفروع وهي
الدرر والبحار والتافع والمستصفي
والحقائق والتهديب والغاية والعناية
والكفاية والكثرة والهداية والوقاية
والبداية والنهاية بحث لا يشوبها شائبة
التكلف ولا يحوم حولها وصحة التسف
(مقدمة) اي هذه مقدمة في تبين حد

امام المقصود لا ارتباط بها وانتفاع بها فيه سواء توقفت عليها ام لا فاجعل
 ظرها هو مقدمة العلم وما جعل مظهروها هو مقدمة الكتاب وهكذا ذكره في شرح
 الرسالة الشريفة فانه جعل فيه معرفة الحد والموضوع والغاية مقدمة العلم
 وجعل الالفاظ الدالة على هذه الامور الثلاثة مقدمة للكتاب حيث عرف في
 مقدمة الكتاب بما عرف في شرح التلخيص ثم قال وهي ههنا امور ثلاثة الاول
 بيان الحاجة الى النطق بالكتاب في بيان ماهية النطق والتلخيص بيان موضوعه
 اي مابين هذه الثلاثة وهو الالفاظ الدالة عليها على ما حققه بعض المحققين ورده
 المتصرف العلامة بانه اصطلاح جديد لا نقل عليه في كلامهم ولا هو مفهوم
 من اطلاقهم ثم اجاب عن الاعتراض المذكور بان اسماء العلوم الدالة كالتحقيق
 والصبر قد وجدوا قد نطقوا على معلومات مخصوصة وقد نطقوا على ادراكاتها
 وان كل علم منها بالمعنى الاول عبارة عن معان مخصوصة تصديقية وانصورية
 والشروع في تحصيل تلك المعاني وادراكها على بصيرة جوفية على احد المعاني
 اخرى تصورية وتصديقية فاذا اريد ان تدبر بالالفاظ عن المعاني الاول والثانية
 تعليمية وهي واجب تقدمها الالفاظ الدالة على المعاني الثانية الموقوفة عليها
 على الالفاظ الدالة على المعاني الاول المقصود في تعليم الموقوف عليها ولا يشترع
 في ذلك العلم المقصود ثانيا وكذا اذا اريد الدلالة عليها بالنقوش الدالة على المعاني
 توسط العبارات اعني الكتابة كان تقديم ما ياراء التوقف عليها واجبا اذا عهد
 هذا فاعلم ان الكتاب للؤلؤ كالمفتاح مثلا وما يذكر فيه من المقدمة والمقصود
 والفصول والابواب اما ان يصحكون عبارة عن الالفاظ المعينة الدالة على
 تلك المعاني المختصة وهو الظاهر واما عن النقوش الدالة عليها بواسطة تلك
 الالفاظ واما عن المعاني المختصة من حيث انها مدلولات لتلك العبارات
 والنقوش واما عن المركب من الثلاثة او اثنين منها فان كان عبارة عن الالفاظ
 او النقوش او المركب منهما فلا اشكال في قولهم المقدمة في حد العلم وموضوعه
 وغايته ولا في قولهم الفصل في كذا لان معناه حينئذ هذه العبارات المختصة
 في بيان هذه المعاني لان المقدمة التي هي جزء الكتاب عبارة عن الالفاظ ايضا على
 هذا التقديم واما استحقاق تلك الالفاظ التقديم والتسمية المقدمة لكونها في بيان
 ما هو مقدمة العلم تسمية للشيء باسم مدلوله من غير حاجة الى اصطلاح جديد وان
 كان عبارة عن المعاني المختصة فقد يوجد قولهم المقدمة في كذا بان المقدمة
 ما توقفت عليها الشروع في العلم على البصيرة وهذا المفهوم كلي منحصر فيما ذكر

من الامور المذكورة فكانه قيل هذا الكل في هذا الجزئي وقد بوجه ايضا بان
مقدمة العلم هي تصويره بحد والتصديق بموضوعه وغايته والمذكور في المقدمة
ليس هذه الادراكات بل معان يتوصل بها الى تلك الادراكات فكانه قيل هذه
المعاني في تحصيل تلك الادراكات وان كان عبارة عما يتركب من المعاني
والالفاظ والنقوش فالجواب هو التوجيه الثاني من التوجيهين المذكورين
انما هذا اما ذكره الشريف العلامة والفرق بين المسلمين ظاهر فالشارح اشار بلفظ
التبيين الى دفع الاعتراض المذكور وهو يصلح الحمل على كل من المسلمين اما
على مسلك التقاراضي فظاهر واما على مسلك الشريف العلامة فيجعل الكتاب
واجزاؤه من المقدمة والمقصود عبارة عن الالفاظ فيكون تبين المعاني المذكورة
ظاهرا للالفاظ المخصوصة السماع بالمقدمة حقيقة اصطلاحية على مسلك
التقاراضي او مجازا على مسلك الشريف فان بيان المعاني قد يكون بالالفاظ
وقد يكون بغيرها من النقوش والاشارة فصار بيان المعاني كطرف يحيط
بالالفاظ كما ان الالفاظ نفسها كطرف يحيط بالمعاني نفسها لكنه لو قال اي
المقدمة في بيان حد العلم آه بحذف اسم الاشارة وجعل المقدمة مبدءا محذوف
الخبر لكان اولى لان اسم الاشارة انما يشار به حقيقة الى المحسوس بحس البصر
والالفاظ محسوس بحس السمع ولان المقصود الاخبار عن الهيئة المقدمة
في بيان اي شيء وكلام الشارح وان افاد هذا المعنى ايضا الا انه انما افاده بطريق
التقييد لا بطريق كونه خبرا ثم المراد بحد العلم تعريفه الجامع المانع لاحده
الحقيقي وذلك لان حقيقة كل علم مسائل او التصديق بمسائله وعلى التدبير
لا يمكن تحديده الا ببيان تلك المسائل او التصديقات بها وتصورها باسرها
اذ لا معنى لتحديد الشيء الا بصورة بجميع اجزائه ولما كان تصور تلك المسائل
والتصديقات المتعلقة بها باسرها متعذرا كان تحديد العلم ايضا متعذرا فافلس
تلك المسائل والتصديق بها امورا اعتبارية محضة حتى تبسرها التحديد فاعلى هذا
تكون المفهومات التي تذكر في تعريفات العلوم رسوما لاحدودا (قوله وتعيين
موضوعه) اي التصديق بموضوعية موضوعه اعني التصديق بان الشيء الفلاني
موضوعه بمعنى الهيئة المركبة لان ما يجعل من مقدمات الشروع هو هذا
التصديق ولهذا اتى بلفظ التعيين واما التصديق بوجود الموضوع بمعنى الهيئة
البسيطة فن المبادئ التصديقية على ما اختاره الشيخ وتبعه الشريف العلامة
ومن اجزاء العلوم على حدة على ما اختاره التقاراضي كان تصور موضوع كل علم

وتعيين موضوعه

بتعريفه كصورة الكلمة مثلا بلفظ موضوع من المبادئ المتصورة به وأما تصور
مفهوم الموضوع بما يبحث عن اعراضه الذاتية فليكونه معتبرا في التصديق
بموضوعية الموضوع فان قيل فلي هذا يكون من مقدمات الشروع وليس كذلك
فلنا منع لانه انما يكون كذلك ان لو توقف ذلك التصديق عليه ولكنه لا يتوقف
عليه لانه يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما غير الكثرة فيحوزان تصور
مفهوم الموضوع بوجه ما ويحكم به على الشيء الفلاني (قوله وغايته) أي غايته
الخصوصية المعتد بها المترتبة عليه لا مطلق الغاية ولا غير المتعدي بها لانه على الاول
يلزم الترجيح بالامر جمع اذ لا يرجح شيء مما يؤدي الى فائدة ما على غيره لحصول
مطلق الفائدة من كل شيء وعلى الثاني يعد سعيه شيئا عرفا والمقصود من تعيين
الفائدة ان لا يعد شيئا في سعيه على ما سيصرح به واعلم انه جعل الاشياء الثلاثة
الذكر كورة مقدمة العلم وقد عرفوها بما يتوقف عليه الشروع في العلم ومن العلوم
ان الشروع في العلم لا يتوقف على هذه الاشياء بل انما يتوقف على تصور العلم بوجه ما
والتصديق بان له فائدة ما مطلوبة للشارع لان هذين العليين يمكن له الشروع
فيه بلا حاجة له الى امر آخر ولهذا زاد بعضهم قيد البصيرة وقالوا ما يتوقف عليه
الشروع على وجه البصيرة والاشياء المذكورة مما يتوقف عليه الشروع
على وجه البصيرة فيصدق عليها التعريف وليس مقصودهم حصر ما يتوقف
عليه الشروع على بصيرة في الاشياء الثلاثة بل مقصودهم توجيه ما صيدروا به
الكتب والا فالبصيرة ليس امر مضبوطا حتى ينحصر في الاشياء الثلاثة (قوله)
فان طالب كل كثره أه) يعني ان الامور المذكورة مقدمة في الاصول لانه علم من
العلوم المدونة وكل علم من العلوم المدونة كثره مضبوطة بجهة واحدة فالاصول
كثرة مضبوطة بجهة واحدة وكل كثره مضبوطة بجهة واحدة من حق طالبها
ان يعرفها بتلك الجهة فالاصول من حق طالبه ان يعرفها بجهة واحدة وجهة
واحدة حده وتعيين موضوعه فلا بد ان يعرفها بما واما تعيين غايته فلان لا يكون
سعيه عشا (قوله كثره) بيان للواقع لا للاحتراز عن الوحدة اذ لا علم من العلوم
المدونة الا كثره اذ لم بدونا مسئلة واحدة ولم يسموها اسما واحدة (قوله حقه)
ان يعرفها بها) أي تلك الجهة احترازه عن معرفة تلك الكثرة بوجه عام وعن
معرفة بوجه خاص لكن لا بتلك الجهة بل بتصوير كل واحد منها بخصوصه
فان في هاتين الصورتين لا يحصل للطالب وقوف اجالي على جميع المسائل
بحيث يعلم ان ما يحدد عليه من العلم المطلوب له او من غيره فإما من فوات شيء

وغايته فان طالب كل كثره مضبوطة
بجهة واحدة حقه ان يعرفها بها
لأما من فوات ما يعني وضياح
وقته فيما لا يعني

مما يعنيه وصرف الهمّة الى ما لا يعنيه وهو المقصود من معرفة المطلوب قبل
 الشروع فيه بجهة واحدة بل في الصورة الاولى لا يمكن الطلب لانه فعل
 اختياري يتوقف على ارادة جزئية للمطلوب وهذا لا يكون الا في حيزي يتعلق بذلك
 للمطلوب ويخبر به عن غيره والعلم الكلي الشامل له ولغيره لا يمكن في ذلك التمييز
 امكن الشروع بذلك العلم الكلي والارادة الكلية وذهب الى طلبه فحسب ان
 يؤدي الطلب الى غيره فيفوت ما يعنيه واما في الصورة الثانية فيعسر بل يتعذر
 لكثرتها فلا يتصور الفراغ منه الى تحصيل المطلوب فيفوت ما يعنيه ايضا فدار
 الامن من فوات ما يعنيه هو العلم بتلك الجهة ولهذا قال لي امن من فوات ما يعنيه
 وضياح وقته فيما لا يعنيه بانه ان من تصور اصول الفقه مثلا بانه علم يعرف به
 احوال الادلة والاحكام الشرعيتين حصل عنده مقدمة كلية من عكسه
 وهي ان كل مسألة من الاصول لها دخل في تلك المعرفة ومقدمة كلية اخرى
 من طرده وهي ان كل مسألة لها دخل في تلك المعرفة فهي من الاصول
 وظهر ان المقدمة الاولى لا دخل لها في الوقوف الاجبالي والمقدمة الثانية
 تجعلها كبرى لصغرى سهلة الحصول هكذا هذه مسألة لها دخل في تلك المعرفة
 وكل مسألة كذلك فهي من الاصول فهذه المسئلة من الاصول ولا تخفى عليك
 ان تلك المقدمة الكلية التي تجعلها كبرى لصغرى سهلة الحصول تحصل من
 التصديق بموضوعية الموضوع ايضا فحصل الوقوف الاجبالي بها ايضا على
 جميع مسائله فلا حاجة له في حصول الوقوف الاجبالي والامن من فوات شئ
 مما يعنيه الى تعريفه الجامع للمانع فلوقال ليكون في شروعه على بصيرة ولي امن
 فوات ما يعنيه وضياح وقته فيما لا يعنيه لكان اولي (قوله يحصل تعريفه الذي
 اه) اشار به الى ان المراد بالحد المضاعف الى العلم فيما سبق بمعنى التعريف
 الجامع المانع وانما قال عند الطالب مع انه يحصل الامتياز به في نفس الامر
 ايضا وقال فيما بعد في نفسه مع انه يحصل الامتياز به عند الطالب ايضا اظهارا
 لما خفي واخفاء لما ظهر في الموضوعين او المقصود هو التقين في الموضوعين بناء على
 ظهور الامر عند الطالب او الاشارة الى الاحتياك (قوله وموضوعه) مجرور
 معطوف على تعريفه (قوله عتاز به في نفسه عن سائر الطالب) يعني ان عتاز
 العلوم بعضها عن بعض عتازا ذاتيا يحصل تمايز موضوعاتها عن الهيئة الخارجية
 احسن ان الشئ الفلاني موضوعه بيان ذلك ان كمال النفوس البشرية في قوتها
 النظرية انما هو معرفة حقائق الاشياء واحوالها على ما هو عليه في نفس الامر

ولاشك ان انضباط مسائل العلم يحصل
 تعريفه الذي يمتاز به عند الطالب
 وموضوعه الذي يمتاز به في نفسه
 عن سائر الطالب والعوارض الذاتية
 وان جازا سناد التمييز اليها ايضا
 لكنه اختبر عليها ههنا لان المشهور
 عند الجمهور

بقدر الطاقة البشرية ولما كانت تلك الحقائق والأحوال متكثرة ومتنوعة جدا
 وكانت معرفتها على الاختلاط متعسرة وغير مستحسنة فحصلت في الأواثر
 لضبطها وتسهيل تعليمها فافردوا الأحوال الذاتية المتعلقة بشئ واحد مطلق
 كالعدد للحساب الموقيد بجهة واحدة كالجسم من حيث أنه قابل للتغير والعلم
 الطبيعي أو بأشياء متعددة متشابهة في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعاملي
 التشاركي في المقتدر لعلم الهندسة أو في عرضي كالكتاب والسنة والأجسام
 والقياس المتشاركة في الاتصال إلى الأحكام الشرعية لعلم الأصول ودونوها
 على حدة وعددها على واحد أو نحو ذلك الشيء أو تلك الأشياء موضوعات لذلك
 العلم لأن موضوعات مسأله راجعة إليه على ما سياتي بيانه فصارت كل طائفة
 من الأحوال بسبب لشاركتها في الموضوع علم منفردا ممتازا في نفسه عن طائفة
 أخرى مشاركة في موضوع آخر فتمايزت العلوم في نفسها بموضوعاتها
 فصار هذا التمايز مما لا بد منه وسلكنا في الأواخر أيضا هذه الطريقة في علومهم
 وهو أمر استحسان لا وجوب في أذ يجوز تمايزها بتمايز المحمولات أيضا إلا أنهم
 يستحسنونه لأمري أحدهما أن الموضوع هو الذي يقصد في الفن إثبات
 المحمول له والمحمول إنما يطلب لأجله فلما لم يعتبروه والثاني ما لا يغتبر بالاختلاف
 المحمولات وتمايزها بجهة التمايز لا تداخل كل علم بل كان كل علم علوما جمة
 بحسب تعدد محمولاته ضرورة اشتغالها على أنواع جمة من الأعراض الذاتية مثلا
 يكون الفهم وقلوب ما متعددة بتعدد محمولات مسأله من المرفوع والنصب
 والمجوز والمقرب والبنى وكذا سائر العلوم كاللحساب يكون علوما مجتمعة
 بتعدد محمولاته من الزوج والفرع والزوج والتمييز بين علم وعلم باعتبار
 المحمول إنما تصور في العلم معنى حصول المصورة لأف العلوم الدونية فإن العلم
 بأن العالم حايت ممتاز عن العلم بأن الله تعالى قديم باعتبار المحمول وإلى ما كنا
 من جواز التمايز بالمحمولات أشار رحمه الله تعالى بقوله والعوارض الذاتية يجوز
 تاسناد التميز إليها أيضا ثم علل وجه اختيار الموضوع عليها أمرين كما ترى (قوله
 ولما اختلف في تعيينه) أي تعيين موضوعه كما سياتي مبصره (قوله ولما اقتضى
 المقام تقديم الأول) لأنه من مطلب ما الحقيقية والثاني اعني تعيين موضوعه
 من مطلب هل المركبة ومطلب ما الحقيقية مقدم على مطلب هل المركبة
 (قوله وهو لقب لهذا العلم) يعني أنهم لما احتاجوا إلى نقل لفظ أصول الفقه عن
 مقاهل الأضاني لأنه لو لم ينقل عنه لم يشمل جميع مماثل علم الأصول لأن معنى

ولما اختلف في تعيينه فإريد بيان ما هو
 الحق وأما تعيين الفائدة فليجزم بأن
 سعيه ليس عبثا ولما اقتضى المقام
 تقديم الأول قدمه فقال (أصول
 الفقه) وهو لقب لهذا العلم

لفظ الاصول الادلة وعلم اصول الفقه عبارة عن مجموع القواعد المتعلقة بالادلة
 الشرعية والترجيح والاجتهاد والاحكام فلو اراد به معناه الاضافي الذي هو
 عبارة عن بحث الادلة فقط لخرج مباحث الترجيح والاجتهاد والاحكام عنه
 مع انها داخله فيه جعلوه علما لهذا العلم رعاية لما عهد في اللغة من ان المركب
 الاضافي اذا نقل عن معناه الاضافي ينبغي ان ينقل الى المعنى العلى ليعق
 عهدته التي يدل عليها قبل النقل وذلك لان الاعلام محفوظة عن التصرف
 فتبقى دلالة على ما كان قبله وقاوا انه علم جنسي لا مخصوص لان علم اصول الفقه
 كلي يتناول افر اذا متعددة اذا لقائم يزيد منه غير ما قام منه بعمر وشخصا
 ولو كان معلوماهما متحدين والفرق بين علم الجنس واسم الجنس ذكرناه في حاشيتنا
 على حاشية شرح المختصر الحاجي وجعلوا القيا لاسميا لان القلب هو الذي
 يلاحظ فيه المعنى الاصلى قال الفاضل الابهري ان الالقاب يلاحظ فيها المعنى
 الاصلى وهذا يمتاز عن الاسم فان الاسم انما قصد به دلالة الذات المعينة
 واللقب قصد به دلالة الذات المعينة مع الوصف ولذلك يختار اللقب عند ارادة
 التعظيم او الالهانة واما التركيب الاضافي الذي لم يجعل علما فيل يقصد به ذات
 معينة هذا ما ذكره اقول جعل مسماة اسماء العلوم كلبا اعتبارا ان القائم يزيد
 غير ما قام بعمر ويجعلها علما جنسيا معني على ما ذكره ان تشخص الاعراض بحالها
 بالذاتها ولما يحل فيها ولا ينفصل عنها واستدلوا عليه بوجوه ذكره في المقصد
 الخامس من المواقف فان تم هذا فيها والا فلا يتم ما ذكره وقد تقرر في ذلك المقصد
 ان الوجوه المذكورة غير تامة فعلى هذا تكون اسماء العلوم اعلاما ما شخصية
 لاجنسية على ان الاعلام الجنسية اعلام ضرورية التزامها النجاسة ضرورة انهم
 لما وجدوها لا تنصرف ولا تدخل عليها اللام ويجوز منها الحال ونوصف
 بمعارف قدروا انها اعلام وهذه الضرورة موقوفة في اسماء الكتب لدخول اللام
 عليها كقولهم تبين في الفقه والنحو والصرف كذا ولاضافتها ايضا كقولهم
 نحو البصريين ادق من نحو الكوفيين وحكمة الاشراقيين ادق من حكمة
 المشائين فالحق اما جعلها اعلام اشخاص او اسماء اجناس على ما ذهب الى
 كل منهما بعض العلماء (قوله مشعر بكونه معنى الفقه) اى باعتبار معناه
 الاضافي فان ذلك قد يصدق تبعا في الاعلام الموقوفة عن الاضافي على ما ذكرنا
 (قوله متقول عن مركب اضافي) قد ذكرنا وجه احتياجهم الى هذا النقل
 (قوله فله بكل اعتبار تعريف) الفرق بين الاعتبارين انه باعتبار القية لفظ

مشعر بكونه معنى الفقه الذي به تنال
 السعادة الدينية والدينية متقول
 عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف

مفرد لا يلاحظ فيه حال الاجزاء كما في لفظ زيد وباعتبار الاضافة مر كب يعتبر
 فيه حال الاجزاء وايضا ان معناه لقب معلوم مخصوص ومعناه اضافيا معلوم
 آخر اعني مباحث الادلة فقط ثم المقصود تعريف لفظ اصول الفقه لقبلا لتعريف
 ذات العلم المسمى بهذا اللفظ فعلى هذا يكون الضمير المجرور في له راجعا الى
 لفظ اصول الفقه بلا حاجة الى تكلف الاستخدام على ما ظن بان براد من المرجع
 اللفظ ومن الضمير المدلول (قوله قدم ابن الحاجب اللقي آه) مراده بيان سبب
 اختيار طريقة ابن الحاجب في تعريف هذا اللفظ وبيان سبب تغير تعريفه
 وعدوله عنه يعني انه لما كان لفظ اصول الفقه تعريف بكل اعتبار قدم ابن
 الحاجب ومن تبعه تعريفه باعتبار اللقب نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود
 في الاعلام وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب في ملا حظة احوال
 الاجزاء وعدم ملا حظتها وقدم صاحب التنقيح ومن تبعه تعريفه باعتبار
 الاضافة نظرا الى ان المقول عنه مقدم وجودا واولى ان تعريفه اللقي الذي ذكره
 ابن الحاجب وهو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية
 الفرعية من ادلتها التفصيلية يشتمل على تعريف الفقه من حيث الذات لا من
 حيث كونه مدلول لفظ الفقه فلم يقدم التعريف اللقي يحتاج الى اعاده تعريف
 الفقه في مقام تعريف الاضافي ايضا ليعرف من حيث انه مدلول لفظ الفقه اذ
 لم يعرف في التعريف اللقي ان هذا المعنى اعني استنباط الاحكام الشرعية
 الفرعية من ادلتها التفصيلية معنى لفظ الفقه وان كان لفظ الفقه جزا من المعرف
 اعني لفظ اصول الفقه لان غايته ما يعلم منه ان مجموع هذا اللفظ في ازاء مجموع هذا
 المعنى اما ان هذا الجزء من اللفظ في ازاء هذا الجزء من المعنى فلا قسمت الحاجة
 بالضرورة في مقام التعريف باعتبار معناه الاضافي الى ذكر تعريف لفظ الفقه
 مرة اخرى ليعلم انه مدلوله ومعناه كما فعله ابن الحاجب حيث قال بعد ما عرف
 اصول الفقه باعتبار اللقب بالتعريف المذكور والفقه هو العلم بالاحكام الشرعية
 الفرعية من ادلتها التفصيلية فلزم منه التكرار في تعريف الفقه حيث ذكر مره
 في التعريف اللقي ولو تبعنا مرة اخرى في مقام التعريف الاضافي بخلاف
 ما اذا قدم الاضافي كما فعله صاحب التنقيح فان تعريف الفقه حيث يعرف بكلام
 الحاشيتين حيثية الذات وحيثية كونه مدلول لفظ الفقه فلا حاجة الى اعاده ذكره
 مرة بعد اخرى والمصنف رحمه الله تعالى لما نظر المقصود بالذات في الاعلام اختار
 طريقة ابن الحاجب في التقديم لكنه غير تعريفه الى ما ترى بحيث لا يلزم

قدم ابن الحاجب اللقي على وجه لم منه
 التكرار في تعريف الفقه وقدم صاحب
 التنقيح الاضافي فلم يقدم غير المقصود
 بالذات وقدم ههنا المقصود على وجه
 لم يلزم منه التكرار باختيار تعريف راجح
 على الشهور حيث قيل (علم)

منه التكرار الوارد على ابن الحاجب (قوله أي ملكة) اعلم ان لفظ العلم وكذا
 أسماء العلوم المدونة كالنحو والصرف قد يطلق ويراد به الملكة الخاصة من
 ادراك القواعد عن دليل مرة بعد أخرى وقد يطلق ويراد به نفس القواعد
 المعلومة عن دليل وقد يطلق ويراد به ادراك القواعد عن دليل فإذا افقوا بذكر
 المتعلق نحو علم بالاصول على ما وقع في عبارة التفتيح في تعريف اصول الفقه
 لقبا أو كان المقام مقام تقدير المتعلق تعيين المعنى الأخير والأخير إرادة كل من
 المعاني الثلاثة على ما حققه الشارح في حاشية التلويح في كلامه ههنا للمعتبرين
 بذكر المتعلق وليس المقام مقام تقدير يجوز ان يراد كل من المعاني الثلاثة على
 ما صرح به ههنا وقدم الملكة لحصول الاستغناء به عن تكلف اخراج علم الله
 تعالى وعلى الرسول وجبريل بعد الدخول فان قيل قد صرح الشريفة العلامة
 في حاشية المطول انه اذا اريد بالعلم الملكة أو القواعد لم يفتح الى تقدير المتعلق
 وان اريد به الادراك لا بد من تقديره انتهى وللمعتبر ههنا بذكر المتعلق ولم يكن
 المقام مقام تقديره فكيف تصح إرادة معنى الادراك ههنا فالجواب عنه
 ان المراد بالادراك الذي يحتاج الى تقدير المتعلق هو مطلق الادراك بالمعنى
 المصدرى والمراد بالادراك ههنا وفي حاشية التلويح هو الادراك عن دليل بالمعنى
 الحاصل بالمصدر وهو لا يحتاج الى تقدير المتعلق كالملكة والقواعد وبذلك على
 هذا قول الشريفة العلامة في تلك الحاشية ان المعنى الحقيقي لفظ العلم هو
 الادراك ولهذا المعنى متعلق وهو المعلوم أي القواعد وله تابع في الحصول يكون
 ذلك التابع وسيلة اليه في البقاء وهو الملكة وقد اطلق لفظ العلم على كل منهما لما
 حقيقة عرفية او اصطلاحية او مجازية انتهى فانه انما يكون حقيقة
 في مطلق الادراك لا الادراك الحاصل عن دليل ثم اختلف عباراتهم في تعيين
 المراد بالملكة ههنا هل هي ملكة الاستحصال بمعنى ان يكون عنده من المأخذ
 والشرائط مركبة في استحصال القواعد والاصول أو ملكة الاستحضار التي
 يسمونها العقل بالفعل والذي ظهر من شرح المختصر ان المراد بهما ملكة
 الاستحصال حيث قال للراد بالعلم بجميع الاحكام انتهى له وهو ان يكون عنده
 ما يكفي في استعلامه بان يرجع اليه والذي ظهر من كلام التلويح ان المراد بها
 ملكة الاستحضار حيث قال ان اطلاق العلم على الملكة شائع ذائع في العرف
 وقد قالوا ان الملكة التي كان اطلاق لفظ العلم عليها شائعا هو ملكة الاستحضار
 لا ملكة الاستحصال قلت الحق ان يحمل ههنا على ملكة الاستحصال وان كان

أي ملكة بتقدير بها على أدراكات جزئية

المشهور اطلاقه على ملكة الاستحضار لان الاحكام العلمية لا يكاد يحصر في عدد
 قليل من يعلمها هو التمهيد التام لها بالمعنى الذي ذكره بعض الذين والذي ظهر من
 قول الشارح يقتدر ان يحمل على ملكة الاستحضار ومن حل الباء على السببية
 فله ان يحمل على ملكة الاستحضار اذا لم يرد من السبب هو السبب العربي كل لا يخفى
 (قوله حاصلة من ادراك القواعد) صفة ملكة اي حاصلة من ادراك القواعد
 عن دليل (قوله فلا بد من علم الله تعالى آه) اي اذا كان المراد بالعلم معنى الملكة
 المذكورة لم يدخل الثلاثة بل علم القائل ايضا في العربي اما علم الله تعالى فظاهر
 لان المراد بحصول الملكة من ادراك القواعد حصولها من ادراكها عن دليل
 على ما ذكرناه وبه صرح المحققون ومعنى حصولها من ادراكها عن دليل ان
 ينظر في الدليل فيعلم الحكم بنجس الكسب والله تعالى يعلم الحكم والدليل
 مع فلا نجس كسب ولا استفادة احدهما من الآخر قطعا فان قيل فالله تعالى
 يعلم الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر وكون الحكم مستفادا من الدليل بما
 كان عليه الحكم والدليل في نفس الامر فالواجب ان يعلم الله تعالى كذلك قلنا
 ذلك بالنظر البناء لا النظر الى الله تعالى واما علم الرسول وجبرائيل فانه وان كان
 مستفادا من ادراك القواعد عن دليل لكنه بطريقين الطريقين وجها لا بطريق
 فحكم الكسب واما علم القائل فلا يلبس بما حصل عن ادراك القواعد عن دليل هذا
 ويجوز استفادته من هذه العلوم الاربعة الى قوله يقتدر بها على ادراكها جريئة
 لان الاقتدار افعال بني عني اكتساب الجزئيات ولا اكتساب في تلك العلوم
 (قوله وان شمل الملكات كلها) اي الملكات الحاصلة من ادراك القواعد الاجولية
 والكلامية والمنطقية والعربية وغيرها (قوله فتدخل العلوم المذكورة)
 اقول قد مر ان لفظ العلم واسماء العلوم المدونة قد يرد بهما القواعد لكن لا مطلقا
 بل اذا علمت عن دليل وكذا يرد بهما ادراك القواعد عن دليل وبه صرح الفاضل
 عصام الدين في الفن الاول من شرح النجاشي فعلى هذا لا يصح القول بدخول
 العلوم المذكورة في العلم المذكور اذ لا يصدق على علم الله تعالى انه اصل معلوم
 عن دليل او ادراك عن دليل وعلم الرسول وجبرائيل وان كان عن دليل لكن
 لا بنجس الكسب والمبادر من حصول العلم عن دليل ان يكون بنجس الكسب
 فلا بد من علم الله تعالى وكذا علم القائل والشارح حل الاصول والادراك على
 المطلق لا فإيا يكون عن دليل فحكم بدخول العلوم المذكورة ولكنه ليس كذلك
 (قوله لان التمام السببية) لا يخفى عليك ان المبادر من الباء هو السببية الحقيقية

حاصلة من ادراك القواعد مرة بعد
 اخرى فلا بد من علم الله تعالى وعلم
 الرسول وجبرائيل عليهما السلام
 وان شمل الملكات كلها او اصول
 وقواعد او ادراكها فتدخل
 العلوم المذكورة وتخرج بقوله
 (يعرف به) لان الباء السببية (المحوال
 لا دالة والاحكام الشرعية)
 اي التسوية الى شريعة محمد
 عليه السلام

على ما صرح به في شرح المواقف في تعريف علم الكلام فيجب الحمل عليه
في التعريف فيرد عليه ان علم الفقه سواء كان بمعنى الملكة او الاصول او ادراكها
الاصول ليس سببا حقيقيا لحصول المعرفة باحوال الادلة والاحكام وانما هو
سبب عادي على ما هو المذهب عندنا فعاشر اهل السنة لكن العلوم المذكورة
تخرج به سواء كان للسببية الحقيقية او العادية ولو حمل الباء على الاستعانة لخرج
العلوم المذكورة ايضا ولم يرد ذلك المحذور (قوله ابهر المعجزات التي يتوقف عليها
الشرع) يسانه ان تحقق الشرع يتوقف على صدق المبلغ وصدق المبلغ
يتوقف على دلالة المجزئة ودلالة المجزئة على نفس المجزئة ومن اقواها القرآن فيلزم
توقف القرآن على الشرع لزم الدور اقول فيه بحث لان صدق المبلغ انما يتوقف
على مطلق المجزئة لا على القرآن فيجوز تصديقه بمجزة غير القرآن ولو سلم انه
يتوقف على القرآن لكن المجزئة هو مقدار سورة وما دون ذلك ليس بهيئة
حينئذ فالاحتجاج بما دونها يتوقف على صدق المبلغ وصدق المبلغ يتوقف على
مقدار المجزئة فلا دور ويمكن ان يقال ان القرآن لما كان ابهر المعجزات فالاثني
ان ثبت صدقه بها لا يغيرها ولهذا قال فلا يلبق وحينئذ يلزم الدور (قوله
فبمعنى استفادتها من تلك الادلة) فيه انه قد صرح آنفا ان المراد بتلك الادلة
ما لا يتوقف على الشرع فلو كان انتساب الاحكام الى الشرع بمعنى قابلية فقد
من تلك الادلة لزم ان لا يتوقف الاحكام على الشرع ايضا لكن المراد بالاحكام
ههنا ما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والزكاة فالاولى ان يجعل انتساب
الاحكام الى الشرع بمعنى ما يتوقف على الشرع (قوله من حيث ان لها)
ولا يخفى عليك ان هذه الحثية قيد للموضوع على ما سنبينه ان شاء الله تعالى
(قوله علم كالجنس والباقي كالفصل) يباه ان متعلق العلم اما حكم او غيره من
الدوات والصفات والحكم اما شرعي اولا والشرعي اما ان يتعلق بكيفية العمل
او بالاعتقاد والمتعلق بكيفية العمل اما ان يكون العلم به حاصل من دليله
التفصيلي الذي ينط به الحكم اولا والاول علم الفقه والشافعي يشمل علم الله
تعالى وعلم الرسول وجبرائيل وعلم المقلد فلفظ العلم شامل لكل فبقوله يعرف به
يخرج علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرائيل على تقدير رد خولها في العلم على ما مر
ويخرج به ايضا علم المقلد وبالاحوال يخرج العلم المتعلق بالذات والصفات
وبالادلة والاحكام يخرج العلم المتعلق باحوال الذات والصفات والمتعلق
بالاعتقاد وكيفية العمل ايضا وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام المعبر الشرعية

اما انتساب الادلة فبمعنى كونها منصوبة
فيها للدلالة على الاحكام لا الموقوفة
على الشرع لان القرآن الذي هو
بعضها ابهر المعجزات التي يتوقف عليها
الشرع فلا يلبق جعله موقوفا على
الشرع واما انتساب الاحكام فبمعنى
استفادتها من تلك الادلة (من حيث
ان لها) اي لتلك الاحوال (دخلا
في اثبات الثانية) اي الاحكام (بالاولى)
اي الادلة قوله علم كالجنس والباقي
كالفصل والمعرفة تطلق على التصور

وإدراك الجزئ واليسيط تصورا
أو تصديقا وإدراك المسبوق بالعدم
والآخر من الإدراكين إذا تخلل بينهما
عدم والمراد بها ههنا إدراك الأحوال
الجزئية على وجه التصديق والدليل
ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى
مطلوب خبري

كما حكم المأخوذة من العقل كالعالم بحدوث العالم أو من أطلس كالعالم بالأحراق
فإنه لو من الوضع والاصطلاح كالعالم بأن الفاعل من فروع والمفعول منصوب
وهذا الخبيث يخرج العلم المتعلق بأحوال الأدلة والأحكام الشرعية من تلك
الخبثية فتكونها قديمة أو حادثة وإنما قال كالجنس اتباعا للمشهور من أن الجنس
والفصل في الحقيقة يختصان بالماهية الحقيقية الموجودة في الخارج (قوله)
وإدراك الجزئ واليسيط (ولهذا يقال عرفت الله دون علمه) (قوله والمراد بها
ههنا آه) فكانه قال أصول العقول يستبطن منه إدراكات جزئية هي معرفة
كل فرد فرد من جزئيات أحوال الأدلة والأحكام الشرعية من الخبيثية
المذكورة لكنه بمعنى أن أي فرد يوجد من تلك الأحوال أمكن أن نعرفه بذلك
العلم لأنها جلة تحصل بالفعل بذلك العلم لأن تلك الأحوال غير متناهية ووجود
غير المتناهية جلة محال وبه يندفع ما قيل أنه إن أريد معرفة جميع الأحوال
المتعلقة بهما فهو محال لأنها غير متناهية وإن أريد معرفة البعض الغير المعين
فهو تعريف بالمجهول وإن أريد البعض المعين فلا دلالة عليه وكذا يندفع ما قيل
أن أريد كل الأحوال فلا يكون هذا العلم حاصلًا لأحد أو البعض فيكون حاصلًا
لكل من عرف مسألة منه فلمن أن يكون فقها لكن بقى ههنا شيء وهو أن إطلاق
اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم القرينة المعينة للمراد غير مستحسن
في التعريفات ولا قرينة هنا ولا يرد هذا على لفظ العلم المحتمل بين المعاني الثلاثة
المذكورة لأنه يصلح أن يراد به كل من المعاني الثلاثة فلا حاجة إلى تعيين
واحد منها بخلاف المعرفة فإن المراد بها واحد معين فلا بد من قرينة فيعينه
(قوله والدليل ما يمكن التوصل آه) قال الشريف العلامة إنما قال ما يمكن
التوصل دون ما يتوصل ثبتيها على أن الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه
التوصل بالفعل بل يكفي إمكانه فيثبت لا يخرج عن التعريف ما لا ينظر فيه أصلا
ولكن لو نظر فيه لكان موصلا ولو اعتبر التوصل بالفعل خرج منه معناه من أفراد
المعرف وإنما قال من حيث هو دليل لأن الدليل من حيث أنه ينظر فيه نظرا صحيحا
يعتبر فيه التوصل بالفعل إما بطريق الدوام أو بطريق الضرورة بالنظر إلى ذلك
النظر الصحيح لا بالنظر إلى ذات الدليل ولا بالنظر إلى التوصل في نفسه لكن الحق
عند أصحاب التعريف معاشرا هل السنة أنه بطريق الدوام لأن العلم بمحصل
النتيجة حقيق النظر إنما هو بطريق جرى العادة عندهم لا بطريق الزوم على
ما هو كذلك عند الحكماء ولا بطريق التولد كما هو كذلك عند المعتزلة فيجوز

خلقته تعالى العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وان لا يخلفه وان لم يوجد عدم خلفه
اصلا ولا حاصل ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح دواعي لا ضروري عندهم
ولو بالنسبة الى النظر الصحيح وانما بالنسبة الى ذات الدليل لا يوم ولا ضرورة
اصلا ومن ههنا يدفع ما يقال ان النظر الصحيح يقتضي التوصل بالفعل ضرورة
او دواعي او الامكان يقتضي تساوي طرفي التوصل فلا يصح ذكرهما في التعريف
وجه الاندفاع ظاهر وجل الشريف الامكان المذكور على الامكان العام
الجامع للوجوب وفيه نظر وسند ذكره لقضاء الله تعالى (قوله وهو اعتمد من النظر
فيه نفسه اه) توضيحه ان الدليل عندهم يخص المفرد على المشهور وبعدهم
والمركب على التحقيق فان اريد بالنظر فيه في التعريف المذكور النظر في نفسه
على ما هو الظاهر منه فلا ينطبق التعريف على المشهور ولا على التحقيق بل يخص
المركب لان ما يقع النظر في نفسه هو المركب اعني المقدمات المتفرقة
او المقدمات المتأخوذة مع الهيئة التركيبية على ان تكون الهيئة خارجة عنها
وان اريد به النظر في احواله ينطبق على المشهور لا على التحقيق الذي اعتمدوا عليه
لان ما يقع النظر في احواله هو المفرد نحو العالم بالنسبة الى الصانع من جدوته
وامكانه ونقصه وان اريد ما هو اعم منه ما على مذكوره الشارح ينطبق على المذهبين
معاً فعمله عليه فان قيل سئل ان النظر في احوال المفرد وفي نفس المتكاملات
للمفرقة واقع واما في المقدمات المعروضة للهيئة فمنوع لان معنى النظر فيها
ترتيبها ترتيبا صحيحا والمقدمات المعروضة للهيئة قد رتب وترتيب المرتب محال
قلنا ان تلك المقدمات وان كانت معروضة للهيئة لكن العارض خارج فيصح
وقوع النظر فيه بخلاف ما لو كانت الهيئة داخلية فيها على ما هو كذلك
فعدم التطبيق قائم لا يصح وقوع النظر فيه اصلا ولذلك لم يعرفه بمن عرف به
الاصوليون او نقول ان المراد بالهيئة العارضة لها هي الهيئة العارضة بهذا
النظر لا بالنظر المقدم عليه فعني التعريف بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه اي
في المقدمات التي رتب بهذا النظر كما قالوا الماهية موجودة اي للماهية من حيث
هي ينضم اليها الوجود فصار موجوده بهذا الوجود لا بوجوده ومن ههنا
ظهر ان الدليل على اصطلاح الاصول مبين صدق الدليل على اصطلاح المنطق
على ما صرح به الشريف العلامة في حاشية شرح المختصر وقال في تلك الحاشية
ايضا المراد بالامكان الامكان العام الجامع للفعل والوجوب لئلا يندرج
في احد المقدمات المعروضة للهيئة انتهى يعني ان تلك المقدمات لا يكون المعروضة

وهو اعم من النظر فيه نفسه والنظر
في احواله وصفاته

الهيئته ومقارنتها بما يجب للتوصل بالثقل والامكان الخاص بما فيه فيحصل
 على الامكان العام الجامع للوجوب فيصدق التعريف على تلك المقدمات
 بقول حل الامكان على الامكان العام الجامع للوجوب بخلاف المذهب
 اهل السنة فمن حصول العلم بحقيقت النظر الصحيح ليس بضروري عندهم اضلا
 لا بالنسبة الى ذات الدليل ولا بالنسبة الى النظر الصحيح ولا بالنسبة الى حصوله
 في نفس الامر بل يجري العادة غايته الدوام بالنسبة الى النظر الصحيح وحل
 الوجوب المتغير في الامكان العام على الوجوب العادي الجامع للدوام بعيد
 فان قيل كيف يصح الامكان الخاص الذي يقتضي تساوي الطرفين في تلك
 المقدمات التعرؤية للهيئة قلنا يصح بالنسبة الى ذات الدليل مع قطع النظر عن
 الهيئة (قوله فيتناول المقدمات التي هي بحيث اذا كانت النظر
 اعم يتناول التعريف المقدمات المتفرقة الغير المتأخوفة مع الهيئة لاضلا فان هذه
 المقدمات اذا ثبت ترتيبها صححت الوصول الى المطلوب ولا يخفى عليك ان هذا هو
 هذا المهوم المقدمات التعرؤية للهيئة على ما ذكرناه فمضرة على المقدمات
 المتفرقة على ما ظهر من قوله اذا ثبت فاصتر (قوله والثاني هو المراد ههنا)
 اي المفرد هو المراد في تعريف اصول الفقه فيكون كل من الادلة التي لا يحد بها نظر
 في احوالها الذاتية (قوله مطلقا) اي مع قطع النظر عن التعارض والاجتهاد
 (قوله او عند التعارض) اي تعارض الادلة وهي مباحث الترجيح (قوله
 او باعتبار استنباط الاحكام منها) بمحتمل لمن يكون مطلقا على هذه التعارض
 فيمكنه ان يكون اشارة الى ما قاله الشريف العلامة في مقاشية شعوح الخصم فان
 احوال الاجتهاد والترجيح راجعة في الحقيقة الى الادلة السمعية فالتقصير بالذات
 من العلم احوالها من حيث دلالتها على الاحكام اما مطلقا او باعتبار تعارضها
 او استنباطها منها فتكون موضوع هذا العلم انتهى لكن ما ذكره الشريف
 العلامة بناء على ان موضوع العلم هو الادلة السمعية فقط وراق لا يجلت من بحث
 الاحكام والاجتهاد والترجيح راجعة اليها ومخاز الشارح ان موضوعه هو الادلة
 السمعية والاحكام كما ترى فيلزم منه ارجاع احوال الاجتهاد والترجيح الى بحث
 الادلة والاحكام معا والظاهر ان يكون خطا على قوله باعتبار دلالة الادلة
 فينتهي كون اشارة الى احوال الاحكام فان قيل لمن الاستنباط ليس احوال الاحكام
 لان احوالها هو التوبت والاستنباط احوال المجتهد قلنا انه قد يكون من احوال
 الاحكام بمعنى كونها مستنبطة من الادلة على كون المصدر بمعنى المفعول

فيتناول المقدمات التي هي بحيث
 اذا ثبت أدبت الى المطلوب الخبري
 والمفرد الذي من شأنه انه اذا نظر في
 احواله واصل اليه كالعالم للصانع والثاني
 هو المراد ههنا اذا المراد بالادلة الشرعية
 الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمراد
 باحوالهما اعراضهما الذاتية اللاحقة
 بهما باعتبار دلالة الادلة على الاحكام
 مطلقا او عند التعارض او باعتبار
 استنباط الاحكام منها

على ما قالوا ان المصدر المتعدي بحرف الجر يكون صفة للمجرور فيكون
الاستنباط صفة للضمير المجرور (قوله والمراد باحوالهما) اي احوال الادلة والاحكام
(قوله اعراضها الذاتية) اعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلاثة اقسام
منها ما يبحث عنه في الفن وهي كونها مثبتة للاحكام وذلك عليها ومنها
ما لا يبحث عنه في الفن بالفعل ولكن له مدخل في حقوق ما يبحث عنه في الفن
بالادلة ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد او مشهور او خفي او محكم الى
غير ذلك ومنها ما ليس كذلك ككونها قديمة او حادثة مفرقة او مركبة
جمله فعلية او اسمية ثلاثية او رباعية الى غير ذلك فالقسم الاول يقع محمولات
في القضايا التي هي مسائل هذا العلم كقولنا الكتاب ثبت الحكم القطعي مثلا
والقسم الثاني يقع او صافا وقبولا لموضوع تلك القضايا كقولنا الكتاب الذي
يكون عاما يفيد الحكم القطعي والكتاب الذي خص منه البعض يفيد غلبة الظن
وخبر الواحد يفيد غلبة الظن وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام
يوجب الحكم القطعي وقد يقع محمولا فيها كقولنا التركة في موضع النفي عامة
وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلاثة اقسام الاول ما يكون محمولا عليه وهو
كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في حقوق ما هو محمول
عنه ككونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك
فالاول منها يقع محمولا في القضايا كقولنا الحكم ثابت بالكتاب والثاني يقع
او صافا وقبولا لموضوع تلك القضايا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة
يثبت بخبر الواحد وقد يقع موضوعا كقولنا العقوبة لا تثبت بالقياس وقد يقع
محمولا كقولنا زكاة الصبي عبادة واما القسم الثالث من كل من القسمين فلا يبحث
في هذا العلم عنها ولا هي من مسئلة على ما صرح به في التوضيح وتحقيقه
ما ذكره من ان المراد بالبحث عن الاعراض الذاتية للموضوع حلها على
موضوع العلم او على نوعه او على اعراضه الذاتية او على نوع اعراضه الذاتية
والحاصل ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والنبوت وماله نفع
ودخل فيهما فيكون موضوعه هو الادلة والاحكام من حيث الاثبات والنبوت
الا انهم كانوا يذكرون اثبات الاجماع والقياس للاحكام من مسائل الفن ولم يذكروا
اثبات الكتاب والسنة لها من مسائل الفن في اكثر كتبهم لاسرا وان المقصود
بالنظر في الفن هي الكسبيات المنقولة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة
بغيره البداهية في نظر الاصولي لقرره وشهرته بخلاف الاجماع والقياس

وهذا تعرضوا لما ليس اثباته للحكم يتناظرهما لما خفي واخفاء لما ظهر فان
 قيل فليس صرحوا ان كون الاجماع حجة من مسائل الكلام فكيف يجعلونه
 من مسائل الاصول قلنا كون الاجماع حجة ليس عين اثباته حكما فرعيا
 فلا يتنافى كون الاول من مسألة الكلام كون الثاني من مسألة الاصول ومما رادهم
 بكون القياس مثبتا كونه مثبتا لثبوت الظن للحكم والافهم مظهر الحكم في الحقيقة
 على ما صرحوا به (قوله) وبالحكم ما ثبت بخطاب الشارع اهـ (الحكم) ان
 الحكم يطلق في اصطلاح الفقهاء على ما ثبت بخطاب الشارع من الفرض
 والوجوب والنهي وغيرها وفي اصطلاح الاصوليين على خطاب الله تعالى
 المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتحريم في العرف العام على نسبة امر الى
 آخر المجاز او ظاهرا في اصطلاح المنطقي على التصديق اعني ادراك ان النسبة
 واقعة او ليست بواقعة فالشارع رحمه الله اخار الاول لانه مختار الحنفية على
 ما صرح به في بحث الاحكام لان المراد بالحكم في التعريف المذكور ما كلف موضوعا
 للفرض وليس شي من المعاني الثلاثة الباقية موضوعا للفرض اذ لا بحث في هذا الفن
 عن احوال هذه المعاني من حيث الثبوت بالادلة الشرعية بل انما يبحث عن احوال
 ما ثبت بخطاب الشارع على ما سطره في باب الاحكام فلا يصح حمله على
 واحد من هذه المعاني ولانه سلم عما ورد على اصطلاح الاصول الذي اختاره
 اكثر الاشاعرة على ما سيأتي بيانه فان قيل يرد على هذا التعريف ايضا ما ثبت
 بالسنة والاجماع والقياس لعدم كونه ثابتا بخطاب الشارع لان الشارع هو الله
 تعالى قلنا لا شك في كون النبي صلى الله عليه وسلم شارعا وخطابه اعم من الوحي
 المتلو وغير المتلو والاجماع كاشف عن خطاب الشارع ومعرفته وهو معنى
 كون الاجماع دليلا وكذا القياس كاشف ومعرف لعلته هي ضبطة من الكتب
 والسنة والاجماع وهو معنى كونه دليلا فثبت بكل منها فهو ثابت بخطاب
 الشارع ولكنه يرد عليه استدراك قيد الشرعية بعد حل الحكم على المعنى
 المذكور ثم الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به
 الخطاب او الى الكلام المقصود منه افهام من هو متبني لفهمه وليس شيء
 منها امر اداهنا بل المراد به هنا هو الكلام الموجه نحو الغير للافهام لان الاجماع
 المذكور انما ثبت به لابل الخطاب بالمعاني المذكورة لانها ازيلت ولا مخاطب
 في الازل حتى يخاطب الان بحمل الكلام على مذهب القائلين بجواز
 الخطاب للميتوم ومعنى تعلقه بافعال العباد تعلقه بفعل من افعال

وبالحكم ما ثبت بخطاب الشارع المتعلق
 بافعال العباد

المكلف على أن تكون الاضافة واللام الجنس لا جميع افعالهم واللام يوجد حكم
اصلا لا لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فشمل الخطاب المتعلق بفعل واحد
لبعد واحد فدخل في الخطب خواص التي عليه السلام صك بابحة ما عرف في
الاربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنبيهاته
وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف فان قيل اضافة خطاب الى الشارع عند
على ان لا حكم الا خطاب الشارع وقد وجب لكساعة لولي الامر ما
والسيد فخطابهم ايضا حكم اجيب بالهاتما وجبت طاعتهم ما يجب الله تعالى
اما هذا فلا حكم الا حكم الشارع فان قيل انه غير مانع لانه يدخل فيه التخصيص
المبني لاحوال العباد وافعالهم والاخبار المتعلقة بافعالهم كقوله تعالى
والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما اجيب بان قيد الحلية
معتبر في امثال هذه التعريفات ذكرت او لم تذكر فالمعنى ما ثبت بخطاب الشارع
المتعلق بافعال العباد من حيث هي افعالهم وليس يتعلق الخطاب بالافعال
في مادة النفس من حيث انها افعالهم وهو ظاهر واجاب بعضهم بزيادة
قيد بالاقضاء او التخيير فان تعلق الخطاب في التخصيص والاخبار عن الاعمال
ليس تعلق الاقضاء او التخيير لان معنى الاقضاء طلب الفعل منه مع التمسك
عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو التعبد او طلب الترك مع التمسك عن الفعل
وهو التخيير او بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير اباحة الفعل والترك لكن هذا
الجواب غير مرضي للشارح لانه جعل الحكم التكليفي شاملا للصحة والفساد
والبطالان والاعتقاد وما بعده الى الماتية مع ان الاقضاء والتخيير لا يصحان
عليها لما ترى من معارضا ولهذا لم يدركهما في التعريف بل تركهما ليشتمل
للتعريف على تلك الاحكام ولهذا قال قيسا بعد من تعريف بعض الشافعية
ولا يحملون غير الوجوب آه وانما قال افعال العباد دون افعال المكلفين وهو
المشهور فلا يخرج عنه الاحكام المتعلقة بافعال الضماني كمتعلق الحكم بما له
او ذمته (قوله كالقرضية الى قوله والزرع وعدمه) بيان لا انواع الحكم
التكليفي وقوله وانواع الخطاب الوضعي عطف على القرضية وبيان لا انواع الحكم
الوضعي وبيان تعريف كل نوع واقامة سياق في المقصد الثاني من الكتاب
ان شاء الله تعالى والمراد بلفظ الخطاب في قوله وانواع الخطاب معنى ما يجب
به فيكون بمعنى الحكم فالعنى وانواع الحكم الوضعي لكن في صدق التعريف
الذكور على انواع الخطاب الوضعي نظير لان الحكم الوضعي عبارة عما يشترط

كالقرضية والوجوب والتدب والاباحة
والكراهة والحرمة والصحة
والفساد والبطالان والاعتقاد والثبوت
وعدمه والزرع وعدمه وانواع الخطاب
الوضعي كالركنية والشرطية والعلة
والسبية والماتية

بالخطاب يتعلق شيء بالحكم التكليفي وحصول صفة له لا شيء باعتبار الحكم
 التكليفي على ما سرح به في المقصد الثاني ككنية القيام في الكنية فانها ثبتت
 بالخطاب بتعلقه بفرضية الصلاة وكشروط حضور الشهود والنكاح فانها ثبتت
 بالخطاب بتعلقه بحجة النكاح تعلق الشرط بالشروط وكيفية السج للعلك فانها
 ثبتت بالخطاب بتعلقه بالملك تعلق التأخير وكسبية الوقت للصلاة فانها ثبتت
 بالخطاب بتعلقه بفرضية تعلق السبب بالسبب وكما نعمة وجود الجماعة
 للصلاة فانها ثبتت بالخطاب بتعلقه بحجتها تعلق الشاق بالخطاب في كل ما
 لم يتعلق بأفعال العباد بل انما يتعلق بكون الشيء سببا لشيء اور كما او شرط له
 او مانع منه وهذا ليس بأفعال العباد اللهم الا ان يكلف في التعريف ويشال
 الرأى بالأفعال اعم منها وما يتعلق بها او يكون الشيء ركائلي مما يتعلق بأفعال
 العباد وإن لم يكن أفعالا لهم (قوله) وبعض الشافعية يعرف الحكم بخطاب
 الله آه) المراد بالخطاب ههنا معنى ما يقع به الخطاب وهو الكلام المسموع
 الا ان الحكم المقصود بالخطاب قد يم حدهم فيكون الخطاب ايضا قدما
 واعلم انه الشافعية هم قوا الحكم بالتعريف المذكور واعتزوا عليه بوجوه
 الاول انه غير جامع للاحكام الوضعية واجاب عنه بعضهم بالقول فلا يضر
 خروجها والله شار المصنف بقوله ولا يجعلون آه وبعضهم زاد في التعريف
 قيد او الوضع فادرج الحكم الوضعي فيه بهذا القيد وبعضهم قال بل لا يقتضاه
 والتخير اعم من الضمير والضمي وخطاب الوضع من قبيل الضمعي اذ معنى
 سنية المثلولة وجوب الصلاة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلاة
 وخطابها معنى شرطية الشاهد في النكاح ومعنى مناعة الجماعة حرمة الصلاة
 معها او وجوب ازالها حالة الصلاة وكذا في سائر الاسباب والاعراض والحوادث
 والاشراح اشار الى هذه الاجوبة كلها كما ترى والثاني ان الخطاب عندهم قديم
 والحكم حادث فلا يصح تعريف احدهما بالآخر اوجب عنه بل لا ينسب الى الحكم
 حادث وانما الحادث متعلقه لا نفسه والثالث ان المقصود تعريف الحكم المصطلح
 من الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب من الوجوب وغيره من صفات فعل المكلف
 لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى فيكون تعريفها بالبيان واجزاها
 عند توجوه الاول لا نسلم انه تعريف بالبيان بل هو ان راد الخطاب ما عوطب
 والقربة العقلية على ان الوجوب الذي هو المراد بالخطاب المسمى المعروف ليس
 من الكلام كما مراد بالحكم ما حكم به وهو مضاف لته من قبل جمل

وبعض الشافعية يعرف الحكم بخطاب
 الله تعالى التعلق بأفعال المكلفين
 بالاقضاء او التخير

المعرف قرينة للتعريف الثاني لأن سلم المراد بالحكم المعرف هو الوجوب والحرمة
 وغيرهما من صفات فعل المكلف بل المراد به الإيجاب والتحریم الذي هو من
 صفات الله تعالى وإنما اطلق على الوجوب مسماحة الثالث أن الحكم الذي
 هو خطاب الله تعالى أمر له تعلق بجانبين لأن الخطاب توجه إلى الكلام نحو الغير
 لغة وما يقع به الخطاب اصطلاحاً فإن اعتبر منه جانب الفاعل يقال له
 الإيجاب وإن اعتبر منه جانب المفعول وهو فعل المكلف يقال له الوجوب فالحكم
 شيء واحد في نفسه يعرض له تعلقان يوصف بهذا الاعتبار ثلاثة وبذلك أخرى
 فالإيجاب والوجوب متحدان في الموصوف الذي يقومان به فصارتا متحدتين ذاتاً
 مختلفتين اعتباراً فلذلك يجعلون تارة أقسام الحكم الوجوب والحرمة وتارة
 الإيجاب والتحریم فان قيل الإيجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة
 الانفعال والمقولتان متباينتان ذاتاً واعتباراً قلنا ذلك في الأمور الحقيقية والكلام
 في الاعتبارية فان قيل إذا كان الحكم المذكور عبارة عن الأمر وهو فاعل
 يلزم أن يكون الحكم متحداً مع دليله لأن دليله هو نفس قوله فاعل اجيب بان
 الحكم عبارة عن القول النفسي المناسب لمعناه المصدري والدليل عبارة
 عن القول اللفظي المناسب لمعنى المفعول والرابع أنه يلزم خروج الأحكام المتعلقة
 بأفعال الصبيان لعدم كونهم مكلفين اجيب عنه بان الأحكام التي يتوهم نفعها
 بفعل الصبي إنما هي متعلقة بفعل الولي مثلاً يجب عليه أداء الحقوق المالية
 من مال الصبي ورد بآه لا يصح في جواز بيعه وصحة إسلامه وصلاته وكونها
 مندوبة وبأن تعلق الحق بمال الصبي أو ذمته حكم شرعي وأداء الولي حكم آخر
 مرتب عليه والخامس أنه لا يصدق على الحكم الثابت بالقياس والاجماع
 بل بالسنة والجواب عنه ما قدمناه في التعريف الذي اختاره الشارح والسادس
 أنه لا يصدق على الأحكام المتعلقة بأفعال القلب مثل وجوب الإيمان أي
 التصديق ووجوب الاعتبار أي القياس لأن المتبادر من الأفعال أفعال الجوارح
 اجيب بتعميم الأفعال العقلية السابع أنه غير مانع لأنه يدخل فيه القصص المسنة
 لأحوال العباد والأخبار المتعلقة بأعمالهم واجيب تارة باعتبار قيد الحلية
 وأخرى بزيادة قيد الإقتضاء والتخير كما ذكرناه من قبل (قوله ولا يجعلون
 غير الوجوب آه) أي من الصحة وما بعدها مما ذكر إلى المانعة لعدم صدق الإقتضاء
 والتخير على هذه الأحكام على ما ذكرناه (قوله من الحكم) أي من الحكم
 الشرعي بل جعلوها من الأحكام العقلية لما صرحوا بأن الصحة عبارة عن كون

ولا يجعلون غير الوجوب والتسبب
 والباحة والكراهة والحرمة من الحكم

الفعل الآتي به موافقا لما ورد به خطاب الشارع والفساد عبارة عن كونه مخالفا له
وظاهر انهما بما بالعقل ككون الشخص مصليا وثار كالصلاة وان لم تكن
الصحة من الاحكام الشرعية لم يكن انعقاد البيع منها ايضا لان معنى انعقاده
صحته وكذا معنى نفاذه صحته على وجه يترتب عليه الاثر وبطلان عبارة عن عدم
انعقاده والكل من الاحكام العقلية وكذا الحال في انواع الحكم الوضعي
الركنية والمسروطة وغيرهما بل يدرك بالعقل واعلم انهم استغنوا في خبر الوجوب
والندب والاباحة والكرهية والحرمه من الاحكام المذكورة من الصحة والفساد
الى قوله والممانعة في انها من الاحكام الشرعية التكليفية او من الاحكام
الشرعية الوضعية او من الاحكام العقلية فالشارح رحمه الله تعالى جعلها
كلها من الاحكام الشرعية التكليفية وترك في التعريف المذكور فيسبب الاقتضاء
او التخيير وبعض الشافعية جعلها من الاحكام العقلية واختار فان كان الخايب
من المالكية وذكر في التعريف قيد الاقتضاء والتخيير لغيرها وبعضهم جعلها
من الاحكام الشرعية الوضعية وزاد في التعريف فيسبب الوضع وبعضهم جعلها
من الاحكام التكليفية وادرجها في التعريف بجميع الاقتضاء من الصريح
والضمني بلا حاجة الى قيد الوضع (قوله في كبرى الافتراضي) اي اذا استدل
على المطلوب الفقهي بالافتراضي والاستثناء هكذا وقع في التوضيح حيث قال
ونعني بالقضية الكلية المفكورة هاتكون اخدي مقدمتي الدليل على مسائل
الفقه اي اذا استدلت على مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول
تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس
وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدلت عليها بالافتراضات
الكلية مع وجود الملزوم فاللازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم
ثابت لانه كمال القياس على ثبوت هذا الحكم بكون هذا الحكم ثابتا لكن
القياس دال على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا انتهى اقوله فيه نظر لان القيسة
المنتهية للمطلوب الفقهي است محمولات كبراهها وتوالي ملازماتها تلك الاحوال
اعني احوال الادلة والاحكام التي لها دخل في الاثبات ولا موضوعات كبراهها
ومقدماتها ملازماتها تلك الادلة والاحكام بل محمولات كبراهها وتوالي ملازماتها
حكم من الاحكام المذكورة من الوجوب والحرمه وغيرهما وموضوعات
كبراهها ومقدماتها ملازماتها فعمل من افعال العباد لان محمول مسئلة
كل فن هو بعينه محمول جن ثبات موضوع تلك المسئلة نحو هذا في فوج

وبعضهم زاد في التعريف قيد الوضع
فادرج الخطابات الوضعي في الحكم
وبعضهم جعل الاقتضاء اعم من الصريح
فادرجه بهذا الاعتبار ويحل الاحوال
في الاثبات كونها معتبرة في كبرى الافتراضي
او ملازمة الاستثناء المنجحين للمطلوب
الفقهي

لأنه فاعل وكل فاعل مرفوع فهذا مرفوع وهذا لأن مسئلة كل فن قضية كلية
تستنبط منها أحكام جزئيات موضوعاتها المنج للمطلوب الفقهي هكذا هذا
الفعل واجب لأنه متعلق بأمر مطلق عن قرآن التدب والسبح والمعارض إلى
غير ذلك من القيود والوصافي المعبرة وكل فعل متعلق بأمر هذا شأنه واجب
فهذا واجب وقس عليه حال القياس الاستثنائي المنج للمطلوب الفقهي
والأقيسة التي جعلت محمولات كبراهها وتوالت ملازماتها تلك الأحوال
وموضوعات كبراهها ومقدّمات ملازماتها تلك الأدلة ليست بمنجحة للمطلوب
الفقهي بل هي منجحة لأحوال جزئيات موضوعاتها هكذا أقبوا الصلاة ثبت
الوجوب لأنه أمر مطلق عن قرآن التدب والسبح والمعارض وكل أمر هذا
شأنه ثبت الوجوب فهذا ثبت الوجوب أو نقول كما كان أقبوا الصلاة أمرا
شأنه كذا فهو ثبت الوجوب لتعلقه لكنه كذلك فهو ثبت الوجوب في القياسين
موضوع الكبرى ومقدم الملازمة هي الأدلة ومحمولها وتاليها هي الأحوال الأدلة
ونفس الكبرى والملازمة مسئلة الفن فتجيبهما ليست بمطلوب فقهي بل قضية
شخصية تستنبط من تلك القضية الكلية الأصولية خذ هذا فانه من خواص
هذا الكتاب (قوله سواء كانت محمولات) بيان لكون تلك الأحوال معتبرة
في الكبرى والملازمة المنجحين للمطلوب وذلك بأن جعل محمولا أو أوصافا
لموضوعات الكبرى وتاليا أو قيدا في الشرطيات فقوله محمولات أو جزئيات على
ترتيب الفن والتشريع واللام في قوله لهما وفي قوله فيهما متعلقان بمقابلهما
على وجه التنازع أقول ههنا بحث وهو انه قد تقدم أن المراد بالأحوال المذكورة
في التعريف هي الأحوال الجزئية للأدلة والأحكام الجزئية وما يقع محمولا
في الكبرى وأوصافا ليس تلك الأحوال الجزئية لأن الكبرى هي هذه كل أمر شأنه
كذا وكذا يفيد الوجوب والمراد بما في التعريف هو أقبوا الصلاة يفيد الوجوب
وهو غير الأول (قوله وسواء نشأت) أي تلك الأحوال الواقعة محمولات أو أوصافا
في كبرى اقتزائي وتوالت أو قيودا في ملازمة الاستثنائي نشأت من الأدلة والمراد
أعراضها الذاتية اللاحقة منها ما يبحث عنها في الفن بالفعل كونهما مشتة
للأحكام فإن إثبات الأحكام يبحث عنه في الفن ويقع محمولات للأدلة الأربعة
لكن في القياس بمعنى إثبات غلبة الظن ومنها ما يبحث عنه في الفن ولكن له
دخل في حقوق البحوث عنه لموضوعه ككونها ساقطة وظنية آه فإن كون
الدليل قطعي الثبوت والدلالة كافي الكتاب والسنة التواتر والاجماع التواتر

سواء كانت محمولات وجزئية لهما
وأوصافا وقيودا فيهما وسواء نشأت
من الأدلة ككونها مشتة للأحكام
وقطعية وظنية وخاصة وعامة ومشتكة
ورجحة عند التعارض إلى غير ذلك

يتوقف عليه اثبات الحكم القطعي بحيث يكفر منكروه ويكفونه ظني الدلالة
 او الشكوت يتوقف عليه اثبات الحكم الظني الذي لا يكفر منكروه وكونه خاصا
 يتوقف عليه اثباته الحكم في مدلوله الخصوص مقصورا عليه قطعا بمعنى عدم
 الاحتمال الناشئ عن دلائل تغير ذلك المدلول وكونه ما يتوقف عليه اثباته
 الحكم في كل فرد قطعا بذلك المعنى وكونه مشتركا يتوقف عليه اثبات الحكم
 بعد ترجيح احد معانيه بالآمل لاقبله وكونه راجحا عند التعارض يتوقف
 عليه اثباته الحكم على وجه الظن ايضا وقد تقدم ان القسم الثاني قد يكون
 اوصافا وقبولا لموضوع القضية الكلية وقد يكون موضوعا لها وقد يكون
 محولا لها (قوله او نشأته اه) اي سواء كانت تلك الاحوال الواقعة محمولة
 باجزية او اوصافا وقبولا نشأت من الاحكام المذكورة تكليفيا او وضعيا
 والمراد امرضاها الذاتية ايضا منها ما بحث عنها في الفن كشيئها بالادلة واليه
 اشار بقوله ان اي نوع من الاحكام يثبت بأي نوع من الادلة ومنها ما لا يثبت
 عنها في الفن ولكن لها مدخل في عروض المحث عنها كاحوال المحكوم به
 وعليه فان احوالهما احوال للاحكام ايضا لكن لا باعتبار نفسها بل باعتبار
 متعلقها والاولى ان يكون كل من المحكوم به وعليه موضوعا للفن واليه اشار
 بقوله وكاحوال المحكوم به وعليه فان عروض الشكوت بالادلة للاحكام يتوقف
 على احوالهما على ما سينه واذا كان احوالهما احوالا للاحكام كانت تلك
 الاحوال معتبرة في كلية الكبرى والملازمة المذكورتين فيكون تركيب الدليل
 على المطلوب هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم شانه هذا متعلق بفصل هذا شانه
 وهذا الفعل صادر عن مكلف هذا شانه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا
 الحكم ويدل على ثبوته دليل هذا شانه وهذا هو صغرى الدلائل ثم الكبرى قولنا
 وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته دليل موصوف بكذا
 ثابت فهذا الحكم ثابت وبطريق الملازمة هكذا كليا وجد دليل موصوف
 بالصفات المذكورة دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت هذا الحكم لكنه
 وجد دليل موصوف بها فيثبت هذا الحكم فكل من كبرى الافتراض وملازمة
 الاستثنائي مسئلة الفن (قوله فان القياس مثلا لا يثبت الفرضية والعلمية) الاول
 مثال لعدم اثباته بعض الحكم التكليفي والثاني لبعض الحكم الوضعي فان عليه
 القدر والجنس بل لا يثبت بالقياس وانما لم يثبت الاول لكونه ظني الدلالة
 وانما لم يثبت الثاني للافقضية الى نصب الشرح بالأي على ما بين في باب القياس

اوهنشأت من الاحكام كاحوال الحكم
 فانه يجب ان يعلم ان اي نوع من الاحكام
 يثبت بل أي نوع من الادلة فلن القياس
 مثلا لا يثبت الفرضية والعلمية

(قوله وكأحوال المحكوم به) والمراد بالمحكوم به هو فعل المكلف وبأحواله ما يتوقف عليه ثبوت الحكم بالأدلة مثلا ضرب الامام مائة جلدة لاننا واثمين سوطا للشرب اولافذف هو المحكوم به وثبوت وجوب هذا المقدار من الضرب يتوقف على كونه حدا وعقوبة وكونه حدا لا يثبت الا بالنص لبالقياس حتى لم يجب على من لا طيا مرة بقياس الاواطاة على الزنا لان الحدود نندري بالشبهات والقياس دليل فيه شبهة كخبر الواحد ولان الحدود عقوبة مقدرة ولا مدخل للرأى في المقدرات الشرعية واما كونه تعزيرا فيجوز ثبوته بالقياس لان التعزير ليس عقوبة وحدا بل هو حق العبد حتى يجوز فيه الشهادة على الشهادة وشهادة النساء مع الرجال كسائر حقوق العباد فيجوز ثبوته بتدليل فيه شبهة وعلى تقدير كونه عقوبة ليس بعقوبة مقدرة اذ لا تقدير في الشرع للتعزير نفسه فلأرى فيه مدخل روى ان النبي عليه السلام عزير رجلا قال لغيره ياخذني ففاسوا عليه من قال لغيره يا فاسق او يا خبيث او نحوهما لا شراك في العلة وهي الاذى والحاق الشين ثم ثبوت وجوب ثلاث ضربات او تسع وثلاثين على الامام يتوقف على كون الضرب تعزيرا فكان بعض احوال المحكوم به ثابتا بالقياس وبعضها لم يثبت وكلاهما مما يتوقف عليه ثبوت الوجوب وهو الحكم (قوله وكأحوال المحكوم عليه) والمراد بها كون من حكم عليه بالوجوب ونحوه مستجمعا لشرائط الاهلية سالما من العوارض وهو من احوال الحكم باعتبار متعلقه ويتوقف عليه ثبوت الحكم بالأدلة وقوله فانها تختلف باختلافه كوجوب الزكاة فانها تجب على العاقل لاعلى المجنون (قوله وهو المعنى بكونه مغررا للاحوال) اى كون تلك الكبريات والملازمات والمباحث مسئلة بل الاصول هو المقصود بكونه مغررا للاحوال في التعريف المذكور وذلك لان كل علم من العلوم المدونة لا يعرف به الامسائله ولهذا عرفه في التنقيح بانه العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولما كانت تلك الاحوال معتبرة في تلك الكبرى والملازمة بان تكون محمولات وتوالى واوصافا وقيودا على ما مر كان العلم بها علما بالقضية المشتملة عليها فعنى التعريف المذكور علم يعرف به القضية الكلية التي اعتبرت فيها احوال الادلة والاحكام من حيث لها دخل في اثبات الاول للشأنى فيرجع الى ما في التنقيح (قوله وتخصيصه) اى وتخصيص التعريف المذكور بعد شرح قيوده على ما ينبغي ان المسائل الفقهية مستندة الى ادلة معينة كوجوب الصلاة بالنسبة الى اقيموا الصلاة فاحتاج في استنباطها

وكأحوال المحكوم به فان بعض الافعال كالعقوبة مثلا لا يثبت بالقياس وكأحوال المحكوم عليه فانها تختلف باختلافه وبالنظر الى وجود العوارض على الاهلية وعد مهملات كالكبريات والملازمات والمباحث المتعلقة بما فيهما من القيود والصفات مسائل الاصول وهو المعنى بكونه مغررا للاحوال وتخصيصه ان المسائل الفقهية مستندة الى ادلة معينة تحتاج في استنباطها منها الى معرفة احوال الادلة والاحكام التي لا تنحصر في عدد يمكن من ضبط تفاصيله فاحتج الى معرفتها على وجه كلى اجمالى يرجع اليه عند قصد الاستنباط ويسمى العلم المتكفل بتعريفها على ذلك الوجه اصول الفقه هذا

منها الى معرفة احوال الأدلة والاحكام التي لا تخص في عدد يمكن من ضبط تفاصيله فاحتج الى معرفتها على وجه كلي اجمال يرجع اليه عند قصد الاستنباط لان كثرتها علة محوجة الى المعرفة بوجه اجمال والابتعاد عن تحصيلها ويسمى العلم المتكفل بها اصول الفقه والتحقيق ههنا ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط به دليل يخصه لكنه نص على بعضه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاطاحة بجميع جزئيات الاحكام لعدم تناسلها لتعلقها بالحوادث الفعلية التي لا تكاد تخصص في عدد حصلت هناك قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع فالعلم بتلك القضايا الحاصل من تلك الأدلة يسمى فقها ثم تدعوا جزئيات الأدلة والاحكام وكلها فيها ونظروا فيها فوجدوا الأدلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والتدب والحكمة والكراهة والاباحة وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظرا في تفاصيلها وجزئياتها الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الاحكام اجمالا وبما نطرقه وضرائطه لينوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية من ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها و اضافوا اليها من الواحق والمتممات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه (قوله والمشهور في تعريفه العلم اه) هكذا عرفه في اصول ابن الحاجب ومراده بيان وجه عدوله عنه وذكر له وجهين وله وجوه آخر على ما سيأتي بيانه (قوله ان اسم العلم) كلفظ اصول الفقه مثلا (قوله انما هو قواعد العلم على الاطلاق) اي سواء كانت واقعة كبرى او متعلقة بالقيود والشرائط كما هو الظاهر او يقال سواء كانت مجملات تلك القواعد هي الاعراض الذاتية المبحوث عنها في الفن كالاشياء والشيء في الاصول والابصال الى المجهول في المنطق او الاعراض الغائية التي يتوقف عليها الاثبات والاثبات ككون الأدلة قطعية او ظنية وغيرهما على ما تقدم وكالحديث والرسمة في المنطق (قوله الى ما ذكر) اي الى الاحكام الشرعية الشرعية (قوله مهلة الحصول) وصف الصغرى بكونها سهلة الحصول لانه من قبيل حل الكلي على ماهو جزئي له فان معرفة قولنا زيد فاعل اسهل من

والمشهور في تعريفه العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الغربية من ادلتها التفصيلية وعدل عنه ههنا الوجهين الاول ان المتبادر من القواعد بناء على ما نقرر عند فهم ان اسم العلم لا يطلق حقيقة الا على القواعد او ادراكها او الملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد اخرى انما هو قواعد العلم على الاطلاق لكنه ليس بمستقيم ههنا اذ لا يتوصل بها مطلقا الى ما ذكر لان المراد بالتوصل كما صرحوا به ضم القاعدة الكلية الى صغرى مهلة الحصول عند الاستدلال على المطلوب الفقهي بالشكل الاول ليخرج ذلك المطلوب من القوة الى الفعل

معرفة قولنا كل فاعل مر فوع كذا ذكره الشريف العلامة في كنية ورد بان
 حل الكلي على جزئياته قد لا يكون سهلا بل نظريا عريفا فيه واجيب عنه
 بان جميع قضيا جمع العلوم المدونة جزئيات موضوعاتها ظاهرة كونها جزئيات
 لها لا يحتاج الى نظر خارج عن ذلك العلم فان موضوع كل علم متصور بمحده
 في المبادي التصورية ومعلوم الوجود مفرغ عنه في ضمن الاشخاص المعلومه
 ولو في علم آخر وفان علم الاو يقسم فيه موضوعه الى اقسامها بحيث لا يشتملها
 واحد فتصور جزئيات موضوعه متفردة فاقصكون كونها جزئياته امر
 معلوما فالمراد حل الكلي على جزئيات علم كونها جزئيات له فقوله ضم القاعدة
 الكلية الى صغرى سهله الحصول معناه ضمها الى صغرى علم انطباق عنوان
 موضوع تلك القاعدة على جزئيات موضوعها فكانت بذلك سهله الحصول
 (قوله ضم القاعدة الكلية اه) ليس مرادهم ان التوصل المذكور في التعريف
 مجاز عن الضم على ما يدل عليه قوله الى استنباطها بل المراد بيان طريق التوصل
 يعني يتوصل بها الى الاستنباط المذكور ولو ضمت الى صغرى سهله الحصول
 فيشذخج الجواب عن القواعد المتعلقة بالقيود والشرايط فانها يتوصل بها
 الى الاستنباط المذكور على تقدير انضمامها الى صغرى سهله الحصول وان لم يمكن
 انضمامها بالفعل كما يقال في صدق تعريف الدليل بما يمكن التوصل بصحح
 النظر فيه على ما يقع النظر فيه اصلاته دليل لا يلو نظرية نظرا صحيحا يتوصل به
 الى مطلوب خبري قيل يمكن ان يجاب عنه بان مرادهم به التوصل بالقواعد
 بضم نفسها او ضم مآلها دخل في ثبوتها والقواعد المتعلقة بالقيود والشرايط
 وان لم يتوصل بها بضم نفسها الى الصغرى لكن يتوصل بها بضم مآلها دخل
 في ثبوتها من القضايا المشتملة على ما يرجع الى نفس الاثبات او الثبوت (قوله
 لا يمكن وقوعها كبرى) قد ذكرنا عند بيان المعنى الذي يدخل الاحوال في الاثبات
 ان القواعد التي تكون محمولاتها الاثبات والثبوت لا تكون كبرى لما يتبع المطلوب
 الفقهي لمضيا (قوله ما يصح ان يقع كبرى خاصة) اعني القاعدة التي تكون
 محمولاتها الاثبات والثبوت (قوله واطلاق التوصل) تعطف على البناء السببية
 (قوله اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة) كالم يتوصل بقواعد العربية والكلام فانها
 من مبادئ اصول الفقه والتوصل بها الى الفقه ليس بقرينة ان يتوصل بقواعد
 العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها بواسطة ذلك فيقدر على
 استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب

وكثير من قواعد الاصول كالقواعد
 المتعلقة بالقيود والشرايط لا يمكن وقوعها
 كبرى لما يتبع ذلك المطلوب وان اريد
 بالقواعد ما يصح ان يقع كبرى خاصة
 ويرد على سائر الاحوال تحت العلم
 بالقواعد بناء على ان تحصيل القاعدة
 الكلية يتوقف على البحث عن احوال
 الادلة والاحكام وبيان شرائطها
 وقيودها المعتبرة في كلية القاعدة فتعلافي
 المهور والتعارف وكفي بهذا سببا
 للعدول الثاني ان مفسري التوصل بما
 ذكرنا صرحوا بان المراد به التوصل
 القريب بقرينة البناء السببية الظاهرة
 في السبب القريب واطلاق التوصل
 الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة
 ومنها الى الفقه وليس بمستقيم لما تقرر
 في الكتب الميراثية ان التوصل القريب
 مجموع القدمتين

والسنة ووجوب صدقها ثم توصل الى الفقه (قوله لا الكبرى وحدها) يمكن
ان يقال انه لما كان المراد التوصل بطريق الضم الى صغرى سهلة الحصول كان
معنى التعريف يتوصل بصحتها الى الصغرى الى الاستنباط التام ككبري وفصار
للتوصل القريب هو المجموع ايضا لان الضم لا يكون الا بالضموم والمضموم اليه
هذا وجهها وجوه اخر تصلح وجهها للعدول عن المشهور منها انه قد تقدم وتقدم
في محله ان اسماء العلوم الدونية ولفظ العلم عبارة عن القواعد او عن ادراكها
عن دليل او عن الملكة الحاصلة عن ادراكها مرة بعد اخرى عن دليل فان اريد
بلفظ العلم المذكور في التعريف المشهور القواعد او الملكة فلا يصح تعلق الباء به
لانه اسم جامد لا يصح تعلقا الجار ولا به يلزم تعلق الشيء بنفسه على تقدير ارادة
القواعد وان كان حذف المضاف على تقدير الملكة اي الملكة المتعلقة بأدراك
القواعد وان اريد به ادراك القواعد فعلى تقدير صحة تعلق الباء به يلزم ارتكاب
الحذف في التعريف اي العلم بالقواعد عن دليل ومنها لزوم الدور لان تلك
القواعد نفسها وادراكها وملكتها يتوقف على هذا العلم اذ يعرف في غير هذا
العلم وقد كان حقيقة هذا العلم تلك القواعد وادراكها وملكتها فيوقف معرفته
وتحصيها على معرفة هذه الاشياء لان معرفة الشيء لا يمكن الا بمعرفة حقيقة
وقد توقف معرفة هذه الاشياء على هذا العلم فيلزم الدور وتوقفها ان يتوصل به
الى الاحكام الشرعية الشرعية ليس القواعد المذكورة التي هي عبارة عن
مسئلة الفن بل القضية الجزئية المستخلصة على احكام موضوع تلك القواعد نحو
اقبوا الصلاة بنقد الوجوب (قوله وتعريف المركب معوقوف على تعريف
مفرداته الغير البينة) هكذا اطلقه ايضا في التلويح ولا بد من قيد تعريف
المفردات بقوله من حيث يصح تركيبها على ما وقع في شرح المختصر الحاجي
لان معرفة المركب من حيث انه مركب يتوقف على معرفة مفرداته لا مطلقا
بل من حيث يصح التركيب منها بتلك المعرفة فيخرج منه معرفة تلك المفردات
بحيث لا يكون مصححا للتركيب منها كمعرفة الاصل بانه القائم بذاته او شيء يمكن
ان يعلم ويخبر عنه كمعرفة الفقه بانه علم من العلوم المدونة على هذه المعرفة لا يصح
التركيب وانما المصحح معرفة الاصل بانه ما يثبت عليه الشيء ومعرفة الفقه بانه علم
بالاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية وهنا احتمالات اخرى كرهاها
في حاشيتنا على حاشية شرح المختصر الحاجي فارجع اليه (قوله بمنزلة الجوه
الصوري) انما قال كذلك اعمالا لان الجزء الصوري انما يستعمل في الاجسام

لا الكبرى وحدها (والفقه) لما فرغ
من التعريف اللقي شرع في الاضافي
ولما كان اصول الفقه باعتبار الاضافة
مركبا وتعريف المركب موقوف
على تعريف مفرداته الغير البينة عرف
كلاما من الفقه والاصول وترك تعريف
الاضافة وان كانت بمنزلة الجزء
الصوري

حقيقة على ما صرح به الشريف العلامة في بعض كتبه اولاً انه مشترك بين ما
 في الاجسام وبين الهيئة الحاصلة من التيام الآحاد والمفرات كما في العسكر
 والمجنون والاضافة القائمة بالمضاف المتعلقة بالمضاف اليه كما فيما نحن فيه
 ليست بواحدة من هاتين الهيئتين حقيقة بل بمنزلة الحصول المركب بهما بالفعل
 على ما ذكره بعض الافاضل وتحقيقه ان الاضافة بالمعنى المصدرى ليست جزءاً
 من الكلام لانه امر اعتبارى لا وجود له في الخارج اصلاً والاضافة
 بمعنى الحاصل بالمصدران كانت صفة المضيف اعني التكلم فكونها جزءاً من اللفظ
 المركب مسلم لكن افادتها اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار معناه ممنوع
 فلا تكون مرادة ههنا وان كانت صفة المضاف على ما هو المراد ههنا فكونها
 مفيدة لاختصاص المضاف بالمضاف اليه مسلم ولكن كونها جزءاً من الكلام
 ممنوع لانها صفة للمضاف عرضت له بعد اضافة التكلم ما كان مضافاً الى ما كان
 مضافاً اليه فلا يكون جزءاً له لكنه بمنزلة الجزء الصوري المركب عند
 حصوله لانه (قوله لاشتهار آه) وقيل انما تركه لانه اراد بها معناها القوي
 وقد علم ذلك في اللغة وليس لها معنى اصطلاحى يحتاج الى بيانه بخلاف المضاف
 والمضاف اليه اعني الاصول والفقه فان لهما معنى اصطلاحياً يحتاج الى بيانه
 واعلم انه قال في التلويح للعلم بدل الاشتهار وانما عدل عنه للاشعار بان العلم
 بدون الاشتهار لا يعنى عن تعريف الاضافة وهو ما ذل على شئ باعتبار
 معنى هو المقصود واعلم انهم اختلفوا في تفسير اسم المعنى والعين ففسره
 الشريف العلامة في حاشية المختصر بما فسر الشارح ثم فسر المعنى بالصفة
 القائمة بذلك الشئ وفسر الشئ بما كان قائماً بنفسه كالكتاب او بغيره كالمصغر
 وقال وحاصله المشتق وما فى معناه والمراد باسم المعنى ما ليس كذلك كالدار والعلم
 لا المضطلع النحوى من ان المعنى ما قام بغيره والعين ما يقابله انتهى يعنى ان المراد
 بالمعنى ما يستقل بالفهومية سواء كان قائماً بنفسه او قائماً بغيره لا ما يقوم بغيره
 ولا ما يقوم بنفسه فعلى هذا يكون المراد بالوصف في قول النحاة الوصف كون
 الاسم دالاً على ذات مبهمه باعتبار معنى معين هو المقصود ما يستقل بالفهومية
 لا ما يقوم بذاته وقال الفاضل الامهرى في حاشية المختصر اسم المعنى ما دل على
 معنى لا يقوم بنفسه وهو معنى العرض واصله تفيد اختصاص المعنى الذى هو
 مدلوله لاختصاص ما يقوم به سواء كان غير مشتق كدق الثوب فان المختص
 هو الدق لا القصار او مشتقاً كما في كاتب زيد اذ يفيد اختصاص الكتابة لا

لاشتهار ان الاضافة ان كان مضافها
 مشتقاً او فى معناه تفيد الاختصاص

من قامت هي به ولا سائر معانيه واعراضه والمشتق اذا كان موضوعا لشيء يقوم
 بنفسه باعتبار معنى يقوم به صحيح لغة اطلاق كل من اسم العين والمعنى عليه بشرط
 انضمام الآخر اليه او بالتجاوز واما اسم العين وهو ما دل على ما يقوم بنفسه
 فاضافته تفيد اختصاص المضاف مطلقا الى بحسب الذات والمعاني القائمة به
 وان لم يدل عليها اللفظة لانها تابعة له فاذا قيل دار زيد اطلاقها معها مع جميع منافعها
 مختصة به ولهذا ثبت الخيار لمن اشترى دارا موحدة من غيره اذا لم يعلم ذلك واما
 اذا علم كان في حكم المستثنى انتهى ورده الشرح في العلاقة بوجهين احدهما ان
 اضافة اسم المعنى تفيد اختصاص المعنى الذي هو مدلوله باعتبار الامر الداخر
 في مفهوم المضاف ود في الثوب ليس كذلك لان اختصاص الدق بالثوب انما
 هو باعتبار تعلقه به وهذا التعلق امر خارج عن مفهوم الدق وثانيهما ان اضافة
 القرم الى زيد مثلا لا تفيد اختصاصا باعتبار لونه وحر كته وطوله الى غير ذلك
 من صفاته بل باعتبار ملكيته او ركوبه واذا قيل دار زيد كان فهم اختصاصها
 بحسب السكنى فذلك وان فهم الملكية فهم اختصاص منافعها لا سائر اعراضها
 تبعها لا لاضافتها يعني ان ما ذكره في اضافة اسم العين من انها تفيد اختصاص
 المضاف بحسب الذات وجميع المعاني القائمة به لا يجري في اضافة القرم
 والدار الى زيد فان اضافة القرم لا تفيد الاختصاص في اكثر صفاته واطافة
 الدار اليه تفيد اختصاصها بحسب السكنى فقط او بحسب الملكية وحينئذ يفهم
 منه اختصاص من منافعها بتبعه الملكية ولا يفهم اختصاصها باعراضها
 واما مسألة الشراء فلان الشراء يفيد ملك العين المستع لخاصة ولا تعلق لها
 بالاضافة ايضا وقد عرفت انها على الاضافة (قوله باعتبار ذلك المعنى) اي الصفة
 الداخلة في مفهوم المضاف اي تفيد اختصاص ذات المضاف باعتبار صفته
 (قوله فتفيدة مطلقا) اي غير مقيد بصفة داخلة في مفهوم المضاف فاذا قيل دار
 زيد او علمنا ان اختصاصها في الملكية او السكنى وفي القيام والتعلق فان قيل هذا
 مخالف لما ذكره ابن الحاجب والرضي في شرح الكافية من ان الاضافة المعنوية
 تفيد تعريفا لان وضعها على ان تفيد ان بين المضاف والمضاف اليه خصوصية
 في مدلول المضاف ليست تلك الخصوصية لغيره مما دل عليه لفظ المضاف فقد
 ظهر منه ان اضافة اسم العين تفيد اختصاص باعتبار معنى قائم بمدلوله لا مطلقا
 اجيب عنه بان مراد ابن الحاجب بالخصوصية هي الخصوصية الخارجية عن
 مدلول المضاف لا ما هو داخل فيه فلا مخالفة بينه وبين ما ذكرناه من الاطلاق

باعتبار ذلك المعنى والافتقار مطلقا

لأن تعييد دلالتها بأمر خارج عن مفهوم المضاف لاشاق إطلاقه عن أمر داخل
في مفهومه ثم تفسير الإطلاق بماد كونه بناء على مطالعته الشارح في تفسيره اسم
المعنى والعين والتعلق على ما اختاره الأبررى فيفسر الإطلاق بغير هذا على ما تقدم
أنفاً (قوله أدلة تختص دلالتها بالفقه) فيه أن المختص بالفقه ليس دلالتها بل
الأدلة نفسها ولعل الدلالة هي جهة الاختصاص كانه لم يفرق بين المختص وجهة
الاختصاص فالأولى أن يقال ما يختص به من حيث أنه مبني له ومستند إليه
على ما هو المعبر في معنى الأصل (قوله معرفة المضاف من حيث هو مضاف
أه) فيه أن توقف معرفة المضاف على معرفة المضاف إليه من هذه الحجة
لا يقتضي تقديم تعريف المضاف إليه لأن الحفظ المخرج إلى تعريفهما ههنا
ليس باعتبار كونهما مضافاً ومضافاً إليه بل باعتبار عدم معلومية ذاتيهما من
حيث يصح منهما التركيب على ما تقدم وهذا الاعتبار غير اعتبار كونهما مضافاً
ومضافاً إليه فلا يقتضي تقديم تعريف المضاف إليه على أنه قد يقال كما أن
المضاف يتوقف على المضاف إليه من هذه الحجة كذلك يتوقف المضاف
إليه على المضاف فلا تكون تلك الحجة مرجحاً لتقديم أحدهما (قوله سوى
العقد الأخير) وفي التوضيح معرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه
المصطلح فإن أردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملاً على قوله ما لها وما عليها لأن
أردت ما يشمل الأقسام الثلاثة من الاعتقاد بآيات والوجدان بآيات والعمليات
لم تردده وأبو حنيفة رحمه الله أعلم بزدلانه أراد الشمول على الثلاثة (قوله وكأنه
أراد بالمعرفة سبب المعرفة الخاصة) شروع في دفع ما ورد على هذا التعريف
من الاعتراض من وجهين أحدهما أنهم فسروا المعرفة بآيات الجزئيات عن
دليل واعتراض عليه بأن قيد عن دليل مما لا دليل عليه ولا اصطلاح والثاني
أن المراد بمالها وما عليها أما الكل بمعنى مجموع الأحكام الماضية والآنية أو كل
واحد بمعنى ما يدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت إليه ذهن المجتهد أو بعض له
نسبة معينة إلى الكل كالنصف أو الأكثر أو الأقل مثلاً أو بعض مطلق وإن قل
والأقسام بأسرها باطلة أما الأولى فلأن الخواص وإن كانت مشابهة في نفسها
باعتضاء دار التكليف ألا أنها الكثرة لها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخل
تحت الحصر وضبط المجتهد فلا يعلم أحكامها أصلاً لا جزئياً لعدم إحاطة
النشر بذلك ولا كفاية تفصيله بأن يعلم أن كل فرد من أفراد هذا النوع من الجواهر
حكمه الوجوب وكل فرد من أفراد ذلك النوع حكمه الندب وهكذا لأنه لا ضابط

فالمراد بأصول الفقه أدلة تختص دلالتها
بالفقه ولما توقف معرفة المضاف
من حيث هو مضاف على معرفة
المضاف إليه قدم تعريف الفقه وإن أخره
القوم نظراً إلى الظاهر فقال (معرفة
النفس ما لها وما عليها عملاً) هذا
التعريف سوى العقد الأخير منقول عن
الإمام أبي حنيفة رحمه الله وكأنه أراد
بالمعرفة سبب المعرفة الخاصة وهي
أدراك الجزئيات عن دليل أعني الملكة
الحاصلة من تتبع القواعد بقرينة
تعلقها بما بين بعدها أعني ما لها
وما عليها فإن العادة قاضية بامتناع
معرفة كل مالها وما عليها إلا عن دليل
وقوة استنباط ولا ينافي ذلك عدم
معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض
الأحكام كالحكم بآيات الله سئل عن أربعين
مسئلة فقال في ست وثلاثين لا أدري
لجواز أن يكون ذلك لعدم التمكن
من الاجتهاد في الحال لا استدعائه
زماناً أو لأمراً آخر

جميعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت القسط فيلزم أن لا يكون
أحد فقيها وأما الثاني فلأن بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الأحكام
كذلك رحمه الله عليه سئل عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين لا أدري وثبت
توقف أبي حنيفة رحمه الله عليه في مسائل كثيرة وأما الثالث فلأن الكل مجهول
الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من
النصف وغيره من فروضه وأما الرابع فلأنه يستلزم أن يكون العالم بمسألة أو مسئلتين
من دليل فقيها وليس كذلك فأجاب رحمه الله عنهما بما حاصله أن المراد بعمالها
وما عليها كل مالها وما عليها معنى كل واحد وما لا يمنع معرفته بدون ملكة
الاستبطاء وبلا دليل اعتبر كل من الاستبطاء والدليل في التعريف فيمكن فيه
عن دليل مما لا دليل عليه وكذلك لأرادة الملكة لأن العادة قاضية على اعتبارها
في التعريف لكن على طريقة الاقتضاء لا على طريقة المحال للغوى على ما شعر به
قوله أراد بالمعرفة سبب المعرفة لأنه لو أراد المحال للغوى لما كان يراد أن لفظ
المعرفة فقط بدون تعلق مالها وما عليها يحراز عن الملكة فيكون تعلق مالها
وما عليها بالملكة مشكلا وأما أن يراد أن مجموع معرفة النفس مالها وما عليها
يحراز عن الملكة فيلزم كون اللفظ المركب محالاً من سبباً ولم يتعارف ذلك
في المركب وأما التعارف في المركب في الاستعانة التسمية ومع هذا لم ينظم
الكلام أيضاً فيكون المراد بأرادة الملكة في نظم الكلام بالاقتضاء ويدل عليه
قوله إلا في مكانه قال الفقيه ملكة أه فإن قيل إن كان المراد بالملكة ملكة
الاستحضار على ما هو المشهور فيلزم أن لا يكون أحد فقيها أيضاً إذ لم يتسر
لأحد استحضار جميع مالها وما عليها عن دليل وإن كان المراد ملكة الاستحصال
بمعنى التهيؤ لتعصيل الجمع فيرد عليه أن التهيؤ البعدي حاصل لغير الفقيه أيضاً
والتهيؤ القريب غير مضبوط إذ لا يعرف أن أي قدر من الاستعداد يقال له
التهيؤ القريب واجب عنه باختلاف الشئ الثالث بأن المراد بها التهيؤ بمعنى
كون الشخص بحيث يعلم باجتهاده حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعة
الماخذ والأسباب والشرائط التي بها يتمكن من تحصيلها ويكفي الرجوع
إلى ما في معرفة الأحكام على ما يدل عليه قوله الحاصلة من تتبع الفقهاء
الاصولية وقوله وقوة استنباط ورد هذا بأربعة أوجه بلان المتنبهين لم يتسر لهم
علم ببعض الأحكام مدة حياتهم كذلك وأبي حنيفة رحمه الله في مسائل كثيرة
وإليه أشار بقوله ولا ينبغي ذلك أه وبأن الخطأ في الاجتهاد ثابت وبأن حكم بعض

الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مسامح وبان لفظ المعرفة لا دلالة له
على ذلك التهيؤ فلا يليق في التعريف واجب عن الاول والثاني بان الانسليم ان
عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض المجتهدين او الخطأ في الاجتهاد بنا في
التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الأدلة او وجود المانع
او لعدم شرط او معارضة الوهم العقل او مشكلة الحق الباطل وعن الثالث
بان الانسليم ان شياً من الاحكام التي لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مسامح فيه
للاجتهاد الا يرى ان معاذاً اعتمد الاجتهاد برأيه فيما لا يجد فيه النص من الإثبات
والسنة وعن الرابع بان الانسليم عدم دلالة لفظ المعرفة على التهيؤ المخصوص فانها
تدل عليه بقرينة تعلقها بالعام كما فيمينا نحن فيه و اشار السارح الى بعض
ما ذكرناه وسكت عن بعض وقوله فان العادة آهلة معصية لكون اضافة المعرفة
الى عامين قرينة للإرادة المذكورة (قوله النفس الانسانية مطلقاً) قيدها
بالانسانية احترازاً عن المجردة عند مثبتها اذ المجردات لم تثبت عند المتكلمين
وقوله مطلقاً اي مع قطع النظر عن تعلقها بالبدن لان اكثر الاحكام وان كانت
متعلقة بأعمال البدن الا ان منها ما يتعلق بنفس الاعتقاد فاطلق لرجوع ضمير ما لها
وما عليها الى النفس باطلاقة فيشمل التعريف الاحكام العملية والاعتقادية
معاًم اخرجت الاعتقادية بقيد العمل كذا قيل لكنه يرد عليه ان النفس انما تكلف
وتخاطب بالاحكام مطلقاً باعتبار تعلقها بالبدن فلا يصح اعتبار مجردها
عن البدن نعم يصح ان يقال يجوز ان يراد بالنفس العبد نفسه وان يراد النفس
الانسانية اكونها سبيل الحصول الاعمال ومحلا للخطاب وانما البدن آله على
ما وقع في التلويح لان هذا ليس اعتبار النفس مجرداً عن تعلقها بالبدن (قوله
احكام ما ينتفع به او يتضرر) اي في الآخرة على ما صرح به في التوضيح والقرينة
عليه كون علم الفقه من العلوم الدينية على ما في التلويح فخرج به ما ينتفع به
ويتضرر في الدنيا من الذات والآلام النفسانية وقوله ذنبوية او اخروية
بيان للاحكام لا ما ينتفع به ويتضرر والصحة والفساد مثال للاحكام الذنبوية
والوجوب والحرمة ونحوهما مثال للاحكام الاخروية اعلم ان مالها وما عليها
يحمل على ثلاثة اوجه منها ما ينتفع به او يتضرر في الآخرة اخذاً من قولهم ان
اللام للانتفاع وعلى للضرر وهذا الوجه يحمل ثلاثة اوجه احدها بمعنى
ما شاب عليه ويعاقب عليه في الآخرة والساقى ان يراد بما ينتفع به ما لا يعاقب
عليه وبما يتضرر ما يعاقب عليه والثالث ان يراد بما ينتفع به ما يشاب عليه

واراد بالنفس النفس الانسانية مطلقاً
وما لها وما عليها احكام ما ينتفع به
او يتضرر ذنبوية كانت او اخروية
كالصحة والفساد والوجوب والحرمة
ونحوها

وما يتضرر ما لا يثبت عليه اذا عرفت هذا فاعلم ان ما يأتي به المكلف اما واجب
 او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة نهي او حرام
 ولكل واحد منها طرفان طرف الفعل وطرف الترك فصارت الاقسام اتي عشر
 والفرض داخل في الواجب والسنة والتفعل في المندوب على ما هو المشهور
 ففعل الواجب والمندوب مما يثبت عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك
 الواجب مما يعاقب عليه والسبعة الباقية من الاثني عشر لا يثبت ولا يعاقب
 عليها فلا يدخل في القسمين فالوجه الاول من الوجوه الثلاثة لا يصدق الا على
 القسم المذكور فلا ينبغي ان يراد في التعريف والوجه الثاني يصدق على
 كل من الاثني عشر فان فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يدخل
 فيما يعاقب والسبعة الباقية تدخل فيما لا يعاقب وكذلك الوجه الثالث يصدق
 على كل منها فان فعل الواجب والمندوب يدخل فيما يثبت عليه والعشرة الباقية
 تدخل فيما لا يثبت عليه فيجوز ان يراد كل من هذين الوجهين في التعريف مع
 ما فيه من التكلف المذكور ومنها ان يكون ماله معنى ما يجوز لها وما عليها
 ما يجب عليها ففعل مباح الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب
 مما يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما مما يجب عليها ففي
 الثلاثة من الاثني عشر اعني فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجة
 عن القسمين فلا ينبغي ان يراد هذا المعنى في التعريف ومنها ان يراد بما لها
 ما يجوز لها وما عليها ما يحرم عليها وهذا المعنى وان كان صادقا على الاثني عشر
 جميعا الا انه لم يرد في التعريف عملا بالمشهور من ان اللام للتفعّل وعلى الضرر ومن
 هنا ظهر وجه من عدل عن التعريف المذكور الى تعريف آخر مع انه متقول
 عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى صاحب المذهب وههنا بحث وهو ان ترك الحرام
 والمكروه تحريما لما كان واجبا على ماصر حوايه في المعنى الثاني فكيف
 يصح قولهم في المعنى الاول ان السبعة الباقية لا يثبت ولا يعاقب لان الواجب
 ما يثبت عليه واجيب عنه بان المباح عليه هو فعل الواجب لا ترك الحرام
 والمكروه والا لكان لكل احد في كل لحظة ثواب كثيرة بصحة كل حرام
 لا يصدر عنه قلت وهذا على اطلاقه ليس بصحيح لان ترك الحرام والمكروه لكونه
 حراما لومته من الله تعالى مما يثبت عليه على ماصر حوايه وانما لا يثبت
 عليه ان لو تركه لم يعدم وجدانه او لكون الحرام خلاف مقتضى طبعه وهذا لان ترك
 الحرام لكونه حراما كف النفس عنه فيثبت عليه لانه من قبيل الفعل ولهذا قال

لظهور أن الفقه ليس عبارة عن تصور
 الصلاة ونحوها ولا عن التصديق بثبوتها
 في الواقع فكأنه قال الفقه ملكة تصدق
 بها النفس الانسانية بحكم كل ما تنفع به
 او تنضرر تصديقا ناشئا عن الدليل
 فخرج بقيد النفس علم الله تعالى ومعرفة
 جبرائيل وبارادة الملكة علم الرسول
 والمقلد ومن يأخذ الحكم من النص بمجرد
 العلم باللغة بلا ملكة الاستنباط ثم لما كان
 هذا التعريف مثالا للاعتقادات
 والوجدانيات وكان المقصود ههنا
 تعريف الفقه المأخوذ في اصول الفقه
 زيد قيد عملا (فخرج بعمل الكلام
 والتصوف) اي علم الكلام وعلم
 الاخلاق (ومن لم يزد) اي ذلك القيد
 كالامام ابى حنيفة رحمه الله
 (اراد الشمول لهما) لكونهما من الفقه
 عنده حتى سمي الكلام فقها اكبر فان
 قبل لم يخرج الوجدانيات بتقييد المعرفة
 يكونها عن دليل قلنا لان المراد
 بالوجدانيات كما اشرنا اليه احكامها
 من الوجوب ونحوه وهي تدرك بالدليل
 لا ثبوتها في الواقع حتى نحصل بالوجدان
 ان وتستغنى عن البرهان فان قيل
 لا يبحث في الكلام عن الاحكام الاعلى
 النادرة مثل ان معرفة الله تعالى واجبة
 والنظر فيها واجب فكيف يشمله
 التعريف قلنا المراد من معرفة الله تعالى
 بمعرفة ذاته من حيث وجوده ووحدانيته
 ومعرفة صفاته وافعاله فالواجب معرفته
 تعالى هكذا

الله تعالى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى
 (قوله لظهور ان الفقه ليس عبارة اه) بيان لوجه ذكر الاحكام مضافا الى
 ما ينفع به يعني لو لم يقدر الاحكام يكون المعنى معرفة النفس مالها وما عليها
 فان اريد معرفة ذات مالها وما عليها يكون تصورا وان اريد معرفته وجود مالها
 وما عليها معنى التصديق بوجودها يكون تصديقا بثبوتها في الواقع وكلاهما
 ليس بمراد في تعريف الفقه وهو ظاهر فقد راد الاحكام (قوله فخرج بقيد النفس اه) هذه الباء
 للسببية وفي قوله بحكم صفة التصديق (قوله فخرج بقيد النفس اه) كانه ذهل
 عما ذكره في تعريف اصول الفقه من ان علم الله تعالى وعلم جبرائيل والرسول
 عليهما السلام لا يدخل في التعريف على تقدير ارادة الملكة بالعلم فبعد ارادة الملكة
 في تعريف الفقه ايضا لوجه لاخراج علم الله وعلم جبرائيل بقيد النفس وعلم
 الرسول بارادة الملكة (قوله ثم لما كان هذا التعريف مثالا للاعتقادات اه)
 فان اعتقاد وحدانية تعالى واعتقاد عدم شريكه تعالى عنه وتزويه مما ينفع به
 ويتضرر في الآخرة وكذا ارادة الخير للغير وارادة الشر للغير وهو الحمد مما ينفع به
 ويتضرر به في الآخرة فيصدق التعريف المذكور على ملكة تصديق احكامها
 عن دليل فخرجنا بقيد العمل اقول فيه بحث لانهم ضرحوا ان المراد بالملكة
 في تعريف علم الكلام ملكة الاستحضار والمراد ههنا ملكة الاستحصال على
 ما تقدم فكيف يصدق على علم الكلام وكذا على التصوف وهذا المختصر يرد على
 قوله لان المراد بالوجدانيات احكامها ايضا (قوله قلنا لان المراد اه)
 حاصله ان احكام الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة من الوجوب وغيرها تدرك
 بالدليل ونفس الوجدانيات بالوجدان كما ان احكام العبادات تدرك بالدليل
 ونفس الاعمال بالحسن لان ثبوت الجود والتواضع والحلم يعرف بالوجدان
 وكذا ثبوت اصدادها واما احكامها من الوجوب والندب والحرمة والحسن
 والقيم فانما يعرف بالدليل (قوله فالواجب معرفته تعالى هكذا) اي من
 الحثية المذكورة فيه اشارة الى ان معرفته تعالى كمال ليس بواجب لان كماله
 اما معذور او غير معذور على الاختلاف فلا يتبين التجدد ووجوب معرفته تعالى
 من هذه الحثية بالشيء مع غلبة الاشاعة لعدم حكم العقل عندهم وعندنا وعند
 المعتزلة بالعقل لانها دافعة للضرر المظنون وهو خوف العقاب في الآخرة حيث
 يجبر جمع كثير بطلبه وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة
 المضائق من المخاريات وهلاك النفوس وتلف الاموال وكلها يقع الضرر

الظنون واجب عقلا إلا أن معنى وجوبه بالتعقل عندنا كونه مدر كاله وهو
وعند المعتزلة كونه حاكما بوجوبه والحق معنا ذلك لما حكم سوى الله تعالى (قوله)
وهذا الواجب مطلق) الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على وجود
مقدم منه من حيث هو كذلك وإنما قيدنا بالحثية لجواز أن يكون واجبا مطلقا
بالقياس إلى مقدمة ومفيدا للقياس إلى أخرى فإن وجوب الصلاة والحيثية كاه
مفيد بالتعقل والبلوغ والاستطاعة والنصاب يقال إن يبلغ عاقلا وقد رعى الزاد
والرأحة والنصيب يجب عليه الصلاة والحج وكاه ومطلقا بالقياس إلى الطهارة
فلا يقال إذا وجدت الطهارة يجب الصلاة وكذا معرفة الله تعالى لا يشترط وجوبها
بوجود النظر فلا يقال إذا تحقق النظر يجب المعرفة وتنقيد بعدمها فيقال إذا
تحقق عدم المعرفة يجب المعرفة والأفلا فكان معنى قوله مطلق إن لا يقيد بتحقيق
النظر لأن لا يقيد أصلا والأفلا معرفة مقيدة بعدمها (قوله) وما يتوقف عليه
الواجب المطلق فهو واجب) اعترض عليه بأن لا يسم أن مقدمة الواجب المطلق
يترجم أن يكون واجبا لجواز إيجاب الشيء مع الذهول عن مقدمته بل مع النصريح
بعدم وجوبها لأن الوجوب الشرعي ما خطاب الله تعالى أو أثر خطاب الله على ما
تقدم ويجوز أن يتعلق الخطاب بشيء ولا يتعلق بمقدمته ولا إيجاب عنه بأن إيجاب
الشيء بدون مقدمته تكليف بالمحال ضرورة استحالة الشيء بدون ما يتوقف عليه
لأن المستحيل وجود الشيء بدون وجود مقدمته ولا تكليف به وإنما التكليف
بوجود الشيء بدون وجوب مقدمته ولا استحالة فيه فإن قيل لو لم يجب مقدمة
الواجب المطلق لكان تركها شرعا مع بقاء التكليف بالأصل لكونه واجبا مطلقا
أي على تقدير وجود المقدمة وعدمها ولا خفاء في أنه مع عدم المقدمة محال
فيكون التكليف به تكليفا بالمحال اجب عنه بأن عدم جواز ترك الشيء شرعا
قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعي فيكون واجبا بمعنى أنه لا بد منه وهذا
لا يقتضي صحته واجبا بإيجاب الشرع وما موراه بخطاب الشارع على
ما هو المتعارف فيه بل يجب عنه بتخصيص الدعوى بأن المأمور به إذا كان شأ
ليس في وسع المعبود الإجابة أسباب حصوله كلف الإجابة بما طلبه الله
الشئ قطعا كالأمر بالقتل فإنه أمر باستعمال الآلة وقطع الرقبة مثلا لأن
القتل وهو إزهاق الروح غير مقدور له وههنا المعرفة نفسها ليس فعلا مقدورا له
بل كيفية خاضعة من تحصيل المقدمات فلا معنى لإيجابها إلا إيجاب سببها
الذي هو النظر (قوله) يتوقف على معرفة أحوال العالم لأن معرفتها ليست

وهذا الواجب مطلق يتوقف على
معرفة أحوال العالم من الجواهر
والأعراض والأمور المشتركة بينهما
على القانون الإسلامي وما يتوقف
عليه الواجب المطلق فهو واجب

يضرورية بل نظرية فلا بد من النظر في افعاله لانتقل منه اليها وذلك بالنظر
في احوال تلك الاشياء (قوله فيجب في جميع مسائل آه) فيه انه ان اراد بكون
وجوب الاعتقاد معتبرا في جميع هذه المسائل كون الوجوب محمولا فيها فيثبت
يكون موضوعاتها هو الاعتقاد فيكون معنى قولنا الله واحد اعتقاد وحدانيته
تعالى واجب وكذا سائر المسائل الكلامية فيلزم ان يكون موضوع الكلام
افعال العباد لان الاعتقاد من الافعال القلبية ولم يقل به احد من اختلف
في موضوع الكلام من انه ذات الله تعالى او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات
العقائد الدينية او الموجود بما هو موجود على ما بين في محله وان اراد به مجرد
ملاحظته في جميع تلك المسائل لا بحيث كونه محمولا فيها بل بمعنى ان التكلم يريد
بكل مسألة منها افادة السامع بان هذا اعتقاد واجب فهذا القدر لا يثبت
كون البحث في الكلام عن الاحكام الشرعية كثيرا غير نادر وكذا ان اراد
ان موضوع الكلام ذات الله تعالى على المخارفة مسائل الكلام كلها راجعة
الى ان الله تعالى اوجب اعتقاد مضمون هذه المسائل ولا يثبت ايضا كثرة
البحث في الكلام عن الاحكام على اننا نقول ان الاعراض الذاتية المبحوث عنها
في الكلام على القول بان موضوعه ذات الله تعالى على ثلاثة اقسام صفاته
تعالى وافعاله في الدنيا والآخرة واحكامه فيها على ما بين في المواقف
والمقاصد وعلى هذا التقدير يلزم ان تكون الاعراض المبحوث عنها شيئا واحدا
(قوله وهذا هو السراء) قال في شرح المواقف لا بد للتكلم من تحقيق ماهية العلم
اولا ومن بيان انقسامه الى ضروري ومكتسب ثانيا ومن الاشارة الى ثبوت
العلوم الضرورية التي اليها المنتهى ثالثا ومن بيان احوال النظر واقايد العلم
رابعا ومن بيان الطريق الذي يقع فيه النظر ويوصل الى المطلوب خامسا اذ هذه
المباحث تتوصل الى اثبات العقائد واثبات مباحث اخرى تتوقف عليها العقائد
وقد عرفت انه قد جعل جميع ما يتوقف عليه اثبات العقائد من القضايا المكتسبة
مقاصد في علم الكلام كيلا يحتاج الى علم آخر فالمباحث المذكورة في هذه المراسد
الخمس مسائل كلامية انتهى والذي ظهر منه ان كون مباحث العلم والنظر
من مسائل الكلام ليس من حيث ان وجوب الاعتقاد معتبر فيها بل من حيث
توقف العقائد عليها (قوله العلم كالجنس) اختلفوا في معنى لفظ الفقه سواء كان
المسائل لو التصديق بها او الملكة فقال بعضهم قطعي كله بمعنى عدم الاحتمال
الناشي عن دليل وقال بعضهم ظني كله بذلك المعنى وقال بعضهم قطعي بعضه

فيجب في جميع مسائل الاهيات
والنبويات والاعراض والجواهر والامور
العامة وجوب الاعتقاد وان لم يصرح به
وهذا هو السر في جعل مباحث العلم
والنظر من مسائل الكلام هكذا يجب
ان يعلم هذا المقام (وقيل) قال الشافعية
في تعريف الفقه (العلم) كالجنس
(بالاحكام) خرج به التصورات

ظني بعضه بذلك المعنى بناء على الاختلاف في ان الادلة القطعية هل تفيد القطع
 في الكل او الظن في الكل او القطع في البعض والظن في البعض ولفظ العلم
 قد يطلق ويراد به اليقيني سواء كان عبارة عن المسائل والتصديقي بها او الملكة
 بمعنى عدم احتمال النقيض اصلا وقد يطلق ويراد به مطلق المسائل او الملكة
 او التصديقي وقد يطلق ويراد به مطلق الادراك الشامل للتصور والتصديقي
 فلا يجوز ان يراد به ههنا اليقيني على كل من الاقوال الثلاثة في لفظ الفقه اما على
 الثاني والثالث فظاهر واما على الاول فلا ان الفقه وان كان عبارة عن القطعي
 على هذا القول لكن المراد بالقطعي بمعنى عدم الاحتمال الناشئ عن دليل لا بمعنى
 عدم الاحتمال اصلا كما هو المراد باليقيني المعتبر في العلم والقطعي بالمعنى الاول يصدق
 على مدلول الظاهر والنص والمفسر مع ان فيها احتمال النقيض على ما سيأتي
 في محله فلا يكون يقينيا بمعنى عدم الاحتمال اصلا فاذا لم يجوز ان يراد به اليقيني فاما
 ان يراد به مطلق التصديقي او مطلق الادراك على طريق ذكر العام واراادة الخاص
 الذي اراد بلفظ الفقه سواء حل لفظ الفقه على القول الاول او الثاني او الثالث
 لان مطلق التصديقي يعنى الاقوال الثلاثة لكنه بناء على القول الثاني يرد عليه لزوم
 اطلاق لفظ العلم حقيقة على خصوص الظن ولم يثبت ذلك ولهذا اعترضوا
 على التعريف المذكور بان الفقه من باب الظنون فلا يجوز ذكر العلم في تعريفه
 واجاب عنه بعض المحققين في شرح المختصر بان قال انما استعمل لفظ العلم
 في تعريف الفقه مع كون الفقه من باب الظنون لان الظن واقع في طريقه واما
 نفس الفقه فيجوز به حصوله للمجتهد من مقدمتين قطعتين احدهما ان
 هذا الحكم مضمون المجتهد وهي ضرورة والثانية ان كل مضمون المجتهد يجب
 العمل به في حقه بالاجماع ينبج من الشكل الاول ان هذا الحكم يجب العمل به
 قطعا عنده الا ان الظن وقع في طريق لانه وقع محمولا في الصغرى موضوعا
 في الكبرى ولا يلزم من كون المحمول ظنيا كون القضية ظنية ورد هذا الجواب
 بان المقدمة الثانية اجماعية ولا نسلم ان الاجماع يفيد القطع لانه مبني على الادلة
 الظنية ولو سلم ان ادلته قطعية لكنه انما يفيد القطع اذا كان ضوئيا وهو ممنوع
 ومنه ظهر ضعف القول بان الفقه كله ظني ويلزم على القول بان كله قطعي
 خروج الحكم الذي يحتمل نقيضه احتمالا ناشئا من دليل مرجوح بالنسبة الى دليل
 الحكم على ما يظهر من باب التراجع جميع من الفقه مع انه من افراد فعل منه قوة القول
 الثالث من ان بعضه قطعي وبعضه ظني ولهذا حل الشارح لفظ العلم في تعريفه

لأن المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية

على الاعتقاد الراجح الشامل للظن والتقليد لا على اليقين خاصة لبشمل قطعيات
الفقه وظنياته اخذ القول الثالث لأن الاعتقاد الراجح اعم من الظن والتقليد
واليقين على ما صرح الشيخ اكل الدين في شرح المختصر المنتهى لا يختص
بالظن على ما ظن وحمل مراد الشارح على القول الثاني (قوله لأن المراد
بالحكم ههنا النسبة الحكمية) انما قال ههنا لأن الحكم قد يراد به ادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة اعني التصديق عند المنطقيين وقد يراد به خطاب الله تعالى
لواثر خطابه عند الأصوليين والفقهاء على ما سبق ولما يمكن القصد بضرورة العلم
بالتصديق المذكور ولا بخطاب الله تعالى ولا بآثار خطابه اعني الاحكام الخمسة بل
هو في الحقيقة العلم بالنسبة بين الاحكام الخمسة وافعال التكليف حله على هذه
النسبة اعني الوقوع واللا وقوع لكن هذه النسبة تتعلق بهما علوم ثلاثة الاول
تصورها في نفسها من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر بل
باعتباراتها تتعلق بين الطرفين تتعلق الثبوت والانتفاء وهذا العلم تصور لا يحتمل
التقيض والثاني تصورها باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فان تردد
فيه فهو الشك وهذا ايضا تصور لا يحتمل التقيض والثالث ادراك ان هذه النسبة
واقعة او ليست بواقعة وهذا تصديق وهو المراد ههنا بالمعنى الذي تقدم بيانه
فان اراد ان العلم بتلك النسبة مطلق تصديق فمتنوع والسند ظاهر على ما ذكرناه
وان اراد ان العلم بها بمعنى الادراك بوقوعها او لا وقوعها تصديق فسلم لكنه لا بد
من القرينة ومجرد تعلق العلم بها لا يصلح قرينة كما ترى اللهم الا ان يقال تعلقها
من حيث وقوعها في تعريف الفقه قرينة ثم العلوم التصورية اعم مما يتعلق
بما لا نسبة فيه اصلا من الذات والصفات من اى مقولة كانت من مقولات
الاعراض كالانسان والقيام او فيه نسبة تقييدية كالطوبى الناطق او انشائية
كقولك اضرب او نسبة خبرية مشكوكه كما اذا شككت في زيد قائم فان
العلم المتعلق بهذه الاشياء ليس بتصديق ثم اعترض على هذا التعريف بان المراد
بالاحكام امل جميعها لو كل واحد منها او بعض معين او بعض مطلق والكل باطل
على ما ذكرناه في التعريف الذي قبله واجيب باختصار الجميع وحمل العلم على التمهيد
ويؤيد بان البعيد يوجب في غير الفقه ايضا والقريب غير مضبوط واجيب عنه
بان المراد بالتمهيد كون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من
الاحكام لاستجماعه المأخذ والاسباب والشرائط وورده صاحب التوضيح
باربعة وجوه ثبوت لا ادري والخطأ في الاجتهاد وبان حكم بعض الحوادث

ربما يكون مما ليس الاجتهاد فيه مساع وبلن لادلالة لفظ العلم على ذلك انتهى
 واجاب عنه في التلويح فارجع اليه (قوله او غيرهما) اى غير الاشياء الخمسة
 وافعال المكلفين مما يرجع اليهما كقولنا الوقت سبب لوجوب الصلاة فانه في قوة
 الصلاة فيجب بسبب الوقت وكذا قولنا النية في الوضوء مندوبة في قوة الوضوء
 يندب فيه النية (قوله بمعنى الاعتقاد الراجح آه) قيل هذا القول من الشارح
 دليل على ان حل مسمى لفظ الفقه على الظنى كله اشهر قلت هذا ممنوع لما ذكره
 الشيخ اكل الدين في شرح المختصر حيث قال والمراد بالعلم في هذا التعريف
 القدر المشترك من الظن والتقليد واليقين وهو الاعتقاد الراجح لاليتين خاصة
 لانه لو كان كذلك لم يتناول العلم اعتقاد المستفتى فلم يخرج الى قيد يخرج به وكان
 قيد الاستدلال ضائعا ولورددت الشبهة المشهورة وهي ان الفقه من باب الظنون
 لانه مستفاد من الادلة الظنية والاستفاد من الظنى ظنى فكيف يصحكون علما
 انتهى (قوله اى الموقوفة آه) للمجعل للحكم المذكور عبارة عن النسبة الحكمية
 بين الاشياء الخمسة وافعال المكلفين ولم تعرف تلك النسبة عند اصحاب هذا
 التعريف الا ببيان الشارع وخطابها صلية وفرعية اعتقادية وعملية فصر الشرعية
 هنا بما يتوقف على خطاب الشارع ولو فسر الحكم المذكور بخطاب الله
 تعالى كما جوزه صاحب التوضيح لفسر الشرعية بذلك التفسير ايضا كما
 في التوضيح والتلويح حيث قال اى خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع
 لكن المراد بما يتوقف على الشرع حيث على ما فسر في التلويح هو وجوب
 الصلاة والاكاة والصوم وغيرها من الاحكام لان النسبة الحكمية المذكورة
 في الشرح (قوله كالحكم بالتماثل والاختلاف) اى التماثل بين زيد وعمرو
 والاختلاف بين زيد وفرس (قوله اى المطلقة بكيفية العمل) والمراد بكيفية
 العمل هي الصفة القائمة به من الاحكام الخمسة من الوجوب والحكمة وغيرها
 ولما جعل النسبة الحكمية المذكورة متعلقة بكيفية العمل مع انها متعلقة بالعمل
 ايضا لكونها نسبة بينهما الوجه منها ان تعلقها بالعمل ليس من حيث ذات العمل
 بل من حيث كيفية فلذا جعلها متعلقة بالكيفية ومنها ان النسبة وان كانت
 متعلقة بالطرفين معا لكن تعلقها بالمحكوم به اقوى لانه مقتضى ومستلزم
 لها دون المحكوم عليه لانها معتبرة في مفهوم المحكوم به ليكون فعلا او معناه
 يكون المحكوم عليه فان قيل ان ما يقتضيه المحكوم به هو النسبة المعتبرة
 في مفهوم الفعل وما نحن فيه هي النسبة الحكمية بين طرفي القضية فلناهما

سواء كانت بين الاشياء الخمسة وافعال
 المكلفين او غيرهما والعلم بها تصديق
 بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل للظن
 والتقليد (الشرعية) اى الموقوفة
 على خطاب الشارع خرج به الاحكام
 العقلية كالحكم بالتماثل والاختلاف
 والحسية كالحكم بحرارة النار
 والاصطلاحية كالحكم برفع الفاعل
 (العلمية) اى المتعلقة بكيفية العمل

خرج به النظرية غير المتعلقة بها
كوجوب الايمان ونحوه

متحدان بالذات ومنها ان تعلقها بالمحكوم به بنفسه وبالمحكوم عليه بالاداة ولهذا
يقال للمحكوم به المنسوب وللمحكوم عليه المنسوب اليه ومنها ان النسبة التي
هي الثبوت وصف المحكوم به دون المحكوم عليه وكيفية العمل هو المحكوم به
فاعتبار التعلق به كان اولي (قوله خرج به النظرية آه) اي خرج بهذا
القيد النسبة النظرية اعني الغير المتعلقة بكيفية العمل (قوله غير المتعلقة بها)
تفسير للنظرية لثلايتوهم ان النظرية بمعنى ما يقابل الضرورية والالزام
منه ككون الفقه ضروريا وليس كذلك وانما وصف هذه النسبة بالنظرية
ولم يقل خرج به النسبة الغير المتعلقة بها اشارة الى ما قالوا من ان علم الشريعة
لاهل الاسلام في مقابلة علم الحكمة لاهل الفلسفة فكما ان علمهم منقسم الى
حكمة عملية يقصد بها استكمال النفس الانسانية باعتبار كونها مؤثرة
فيما نحنها من الابدان بحسب قوتها العملية وذلك بارتكاب الاعمال المسنية
واكتساب الاخلاق المرضية والاجتناب عما هو مذموم منها شرعا او عقلا
والى حكمة نظرية يقصد بها استكمال النفس الناطقة باعتبار كونها متأثرة
عما فوقها من المبادئ العالية من العقل الفعال بحسب قوتها النظرية التي تنظر
وتتفكر وتكتسب بها العقولات ولها باعتبار هذه المرتبة اربع مراتب الاولى
مرتبة العقل الهولائي وهي استعدادها للضروريات حالة الطولية الثالثة
مرتبة العقل بالملكة وهي استعدادها بعد حصول الضروريات لها الانتقال الى
النظريات الثالثة مرتبة العقل بالفعل وهي استعدادها بعد حصول النظريات
وتكررها لاستحضارها متى شاء الرابعة مرتبة العقل المستفاد وهي مطالعة
العقولات المكتسبة بالفعل وهذه المرتبة هي كمال النفس بحسب قوتها النظرية
والثلاث الاولى مراتب الاستعداد كما ترى فكذلك علم الشريعة منقسم الى عملية
يقصد بها تكميل النفس بالاعمال الشاقة والى نظرية يقصد بها تكميل النفس
باعتبار النظر المؤدى الى الادراكات الحقة وهي العلم بالنسبة الشرعية المتعلقة
بنفس الاعتقاد كوجود الواجب ووجوده وغيرها من المسائل الاعتقادية فان
قبل ان الاعتقادات منها ما يدرك بالعقل بلا توقف على الشرع كمسئلة الايمان
بالله فيخرج بقيد الشرعية قلنا نعم الا ان الاعتقادات وان استقل العقل بآثارها
يجب اخذها من الشرع ليعتد بها فتكون كلها موقوفة على الشرع فيخرج
بالعملية وقوله كوجوب الايمان فيه بحث من وجهين احدهما انه فسر
الشرعية بما يتوقف على خطاب الشارع ووجوب الايمان بالله تعالى

ورسوله لا يتوقف على خطاب الشارع بل يدرك عقلا على ما بين في محله اللهم
 الان يقال انه مبني على مذهب اصحاب هذا التعريف من ان حسن الاشياء
 وقبحها بالشروع لا بالعقل بناء على ابطال قاعدة الحسن والقبح العقليين عندهم
 وثانيهما ان الايمان من قبيل العمل لانه عقد قلبي والوجوب كيفية فكيف يخرج
 بالعملية اللهم الان يراد بالعمل على الجوارح (قوله والوجدانيات) اي خرج به
 الوجدانيات لان احكامها اي النسبة الحكمية الموقوفة على بيان الشارع
 وان كانت مقصودة للعمل بها بمعنى تحلية النفس بفضائلها وتخليتها عن رذائلها
 لا لتنظر فيها ليؤدي الى الاعتقادات الحقبة الا انها ملكات نفسانية لا تتعلق
 بالمباشرة فخرجت بقية العملية بهذا الاعتبار اي بالمباشرة (قوله متعلق
 بالعلم دون الاحكام) دفع لما توهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام فيثبت
 لا يخرج العلوم المذكورة بهذا القيد لانها علوم بالاحكام الحاصلة من ادلتها
 التفصيلية وحصول الاحكام من الادلة لا يستلزم حصول العمل بها من الادلة
 ايضا حتى يقال ان العلوم المذكورة حاصلة من الادلة كلاحكام فخرج بهذا
 القيد وان كان متعلقا بالاحكام فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام ووجه
 الدفع ان معنى حصول العلم من الادلة ان ينظر فيها نظرا صحيحا فيعلم منها
 الحكم والعلوم المذكورة ليست كذلك واقعا بل ان يقول ان هذا في علم المقلد ظاهر
 وامافي علم الله وعلی الرسول وجبرائيل فلا حاجة في اخراجها الى تعلقها بالعلم
 بل يخرج عنه وان تعلق بالاحكام لان معنى حصول الاحكام من الادلة احتسابها
 من الدليل بان ينظر فيه نظرا صحيحا ويسخر منه بطريق الاجتهاد فتكميلا ان
 علم الله تعالى وعلی الرسول وجبرائيل لم يكن حاصلا من الدليل كذلك الاحكام
 الشرعية لم تحصل من الدليل بالنسبة اليهم بطريق الاجتهاد لان الله تعالى
 يعلم الحكم والدليل معابدون حصول احدهما من الآخر والرسول وجبرائيل
 يعلمان بطريق الحدس والوحي لا بطريق الاجتهاد اذ لا اجتهاد في حقهما
 على الاصح اللهم الان يقال ان الحاصل من الدليل هو العلم بالاحكام لا نفس
 الاحكام فلا معنى لتعلقه بالاحكام فيعلق بالعلم فتخرج للعلوم المذكورة عنه
 ثم ههنا بحث وهو انه لما كان المراد بالعلم المذكور القدر المشترك الاعم من المتعين
 والظن اعني الاعتقاد ارجح لم يدخل علم الله تعالى والرسول وجبرائيل في التعريف
 حتى يحتاج الى اخراجها بهذا القيد (قوله وما علم ام) يعني ان المصطلح
 بين الشافعية ان العلم بالاحكام الشرعية العملية انما يسمى فقها اذا كان

والوجدانيات كالاخلاق فانها ملكات
 نفسانية لا تتعلق بالمباشرة (من ادلتها)
 متعلق بالعلم دون الاحكام بمعنى انه ينظر
 في الادلة فيعلم منها الاحكام فخرج
 علم الله تعالى وعلی الرسول وجبرائيل
 علم السلام وعلی المقلد وما علم ضرورة
 كونه من الدين فانه ليس من الفقه
 كنههم (التفصيلية)



حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجود الصلاة والصوم والزكاة مما اشتهر كونه من الدين ضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعدم من الفقه اصطلاحا حتى ان الامام الرازي قيد في المحصول الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين ضرورة وقال هذا القيد احتراز عن العلم بوجود الصلاة والصوم فانه لا ينبغي فقها اي لا يدخل في مسمى وهذا بناء على ان الفقه ظني كله واما عند من قال ظني بعضه قطعي بعضه فيكون داخلا في مسمى (قوله خرج به الاصول آه) فيه انه ان اراد بالاصول المسائل المتخصصة او الملكة فلم يدخل في التعريف حتى يخرج بهذا القيد وهو ظاهر وكذا لا يدخل فيه ان اراد به التصديق لان المراد هو التصديق بالمسائل الاصولية اعني المسائل التي تكون موضوعاتها الادلة والاحكام ومحولاتها الاثبات والثبوت على مامر ولا ينبغي عليك انه لا يصدق عليه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية لان متعلق هذا العلم هو التسمية الحكمية التي طرفاها افعال المكلفين والاحكام الخمسة او ما يرجع اليهما كما عرفت في قوله او غيرهما بخلاف المسائل الاصولية كما ترى (قوله كالعالم بوجود آه) فيه ان قولنا المأمور به واجب ليس من مسائل الاصول حتى يكون العلم به من علم الاصول لان مسائل الاصول موضوعاتها الادلة والاحكام ومحولاتها الاثبات والثبوت وهذه المسئلة ليست كذلك بل هي من مسئلة الفقه الا ترى انها تقع كبرى لصغرى مسئلة الحصول اذا استدلت على المطلوب الفقهي كقولنا هذا الفعل واجب لانه مأمور به وكل مأمور به واجب فهذا واجب (قوله كالعالم من مقتضى والثاني مثلا) اي كالعالم بحكم فعل من مقتضى او الثاني كوجوب صلاة الوتر ووجوب الزكاة في حلي النساء من مقتضى وعدم وجوبها في مال المدبون لوجود الثاني وفيه ايضا نظر لان قولنا الوتر بوجبه مقتضى والزكاة في الحلي بوجبه مقتضى او ينفيها ليس من مسائل علم الخلاف حتى يكون العلم به من علم الخلاف لان علم الخلاف علم ينسب احد طرفيها الدليل الاجالي من حيث الابرام او النقص وطرفها الاخر ما يرجع الى الابرام او النقص كأن يقول الخلاف في مقتضى الحكم السالم عن المعارض ثبت بالحكم والثاني للحكم ينتفي به فيقول الحق مثلا زكاة الحلي لها مقتضى سالم عن المعارض وكل ما كان كذلك فهو ثابت وعلم منه ان علم الخلاف لم يدخل في التعريف المذكور كالاصول (قوله ابناء حسا او عقليا) فان قيل ان البناء من مقولة الاضافة وكل اضافة معدوم في الخارج اما الصغرى فظاهر واما الكبرى

خرج به الاصول كالعالم بوجوب المأمور به مثلا والخلاف كالعالم من مقتضى والثاني مثلا لما فرغ من بيان الفقه شرعا في بيان الاصول فقال (الاصل) ههنا (ما ينبغي) على بناء المجهول يقال ان ثبت الدار بمعنى بنيتها (عليه غيره) ابناء حسا كبناء البناء على الاساس او عقليا كبناء العلول على العلة والمردول على الدليل ونحو ذلك (قيل) ما ذكر انما هو معناه اللغوي (ونقل) في الاصطلاح (الى الدليل) كما نقل الى الراجح والقاعدة الكلية والمستحب

فلما ذكره جمهور المتكلمين وأكثر الحكماء في بحث الأعراض النسبية حتى أنكروا
 على من استدل على وجود الأعراض النسبية بانقطع بقوّة السماء وتحتية
 الأرض وابوة زيد وبنوة عمرو ونحو ذلك سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد
 فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لا اعتباريا عقليا بأن القطع إنما هو بصدق
 قولنا السماء فوقنا والأرض تحتنا وزيد ابوعمر ولا يستدعي ذلك القطع
 وجود نفس الفوقية والتحتية والابوة والبنوة في الخارج وإنما يستدعي
 وجودها في نفسها فإذا كان الابتاء معدوما في الخارج فكيف يصح تسميته
 إلى الحسي والعقلي والحسي يقتضي وجوده في الخارج أجب عنه بأن توصيفه
 بالحسي لا يستلزم وجوده في الخارج وإنما يستلزمه إذا اقتضى نسبة شيء
 إلى الحسي كون ذلك الشيء محسوسا وليس كذلك لجواز أن تكون نسبته
 إليه لكون طرفه محسوسين فتسبب الابتاء إلى الحسي يجوز لكون طرفه
 اعني المبني والمبني عليه محسوسين بالبرص كما ابتاء أعلى البناء على
 الأساس وابتاء السقف على الجدار أو بالسمع كما ابتاء المستند على المستند منه أي
 الفعل والمصدر ولو سلم أن نسبة الشيء إلى الحسي تقتضي وجوده في الخارج
 في التحقيق لكان يجوز أن لا يراد بالحسي ههنا التحقيق المبني على اعتبار العقل بل
 يراد به ما هو المعتد في العرف من أن ابتاء السقف على الجدار بمعنى كونه
 مبنا عليه وموضعا فوقه مما يدرك بالحسي عرفا وإن كان مقتضى العقل أنه
 معقول محض فيجوز أن يخرج عنه ابتاء الفعل على المصدر إذ لا يعد ذلك محسوسا
 في العرف ويدخل في الابتاء العقلي وكذا يدخل فيه ابتاء المجهول على الحقيقة
 والأحكام الجزئية على القواعد الكلية لأنه مثل الابتاء العقلي بمثلين ثم قال
 ونحو ذلك ولم يخصه بابتاء المدلول على دليله كما خصه صاحب التوضيح ولقابل
 أن يقول أنه لا حاجة إلى المثال الأول لأن العلة قد يستدل بها على معلولها التي
 هي الأحكام البنية عليها فيكون من ابتاء المدلول على الدليل وبحاج عنه
 باعتبار الجنبية (قوله والخسار عدمه) رد على السائل المذكور بأنه خلاف
 المختار ويحتمل أن يراد أن المختار عند المحققين عدم نقل لفظ الأصل مطلقا
 لا في هذه المادة اعني اضافته إلى الفقه ولا في غيرها على ما هو الظاهر من الوجه
 الأول حيث علل بأن النقل خلاف الأصل ولا يعدل إليه إلا عند الضرورة وهذا
 التعليل يقتضي عدم نقله مطلقا ثم دفع ما توهم من أنه النقل في هذه المادة
 ضرورة اعني دفع محذور التعمول الغير المقصود وهو الابتاء بالحسي بأن هذا المحذور

(والمختار) عند المحققين (عدمه) أي
 النقل لوجهين الأول أنه خلاف الأصل
 ولا ضرورة في العدم لأن الابتاء كما
 يشمل الحسي يشمل العقلي فيحمل على
 المعنى اللغوي الشامل ويقيد بالعقلي
 بالإضافة إلى الفقه

الذي هو معنى عقلي فيكون اصول الفقه مايتنى هو عليه ولا معنى لبنى العلم الادليه او مايتوقف عليه دليله الثاني ان اصول الفقه اذا جعل لقب يكون منقولا فاذا حمل على الاول لا يكون فيه الانتقال واحد وهو النقل الى العلم واما اذا حمل على الثاني يكون فيه نقلان نقل الى الادلة ونقل الى العلم وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل ثم لما فرغ من تعريف اصول الفقه شرع في تعيين موضوعه فقال

مدفع بالاضافة الى الفقه ويحتمل ان يراد ان المختار عندهم عدم نقله في هذه المادة على ما هو الظاهر من الوجه الثاني قلت هذا الاحتمال هو الظاهر من المقلم ومن قوله قيل ونقل الى الدليل وأشار بعنوان المختار الى ان ما ذهب اليه البعض من انه في هذه المادة نقل الى الدليل على ما في التلويح غير مختار فان قيل لوجه للاحتمال الاول اصلا لان نقله الى الدليل مما لا شبهة فيه على ما في عامة الكتب فلا معنى لانكاره مطلقا قلنا الذي تحقق ثبوته بلا شبهة هو ثبوت نقله واما كون النقل مطلقا مختارا عند المحققين على ما هو النزاع فلا (قوله الذي هو معنى عقلي) هذا هو مناط اخراج الاضافة لابتناء الحسنى يعني ان الاضافة الى امر عقلي قرينة تعين المراد من لفظ الاصول اعني الدليل فلا حاجة الى العدول الى خلاف الاصل وهو النقل الى الدليل مع ما فيه من المجاز اللغوي (قوله او مايتوقف عليه دليله) قال في الحاشية كباحث الاستثناء والنسخ والخصيص والمعارضة والترجيح ونحو ذلك فانها من مبنيات الفقه ومسائله وفيه رد على صاحب التوضيح حيث ذهب الى ان الاصول ههنا بمعنى الادلة فقط انتهى وفيه بحث اما اولاً فلا نقله ومسائله مما لا وجه له لان مبنى الشيء لا يكون مسأله واما ثانياً فلا نقله مايتوقف عليه شامل لاجزاء الدليل وشرائطه ومرادهم بالاصول في قولهم اصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس (قوله على الاول) وهو مايتنى عليه غيره (قوله على الثاني) وهو الدليل (قوله من تعريف اصول الفقه) اي تعريف هذا اللفظ باعتبار كونه لقباً وباعتبار كونه مضافاً فتكون الثانية بالاعتبارين ويحتمل ان تكون باعتبار تعريف لفظ الاصول ولفظ الفقه اي من تعريف هذين اللفظين والاول اظهر ووافق للمقام (قوله في تعيين موضوعه) لم يقل في معرفة موضوعه او تعريف موضوعه او تعيين وجود موضوعه اشارة الى ان المقصود بيان ما هو مقدمة الشروع فالعلم اعني التصديق بموضوعية الموضوع وذلك بان يجعل عنوان الموضوع موضوع المسئلة وما صدق عليه عنوان الموضوع محمول المسئلة او بالعكس ولما كان الاول اشهر اختاره المصنف فقال وموضوعه الادلة والاحكام ولان المقصود هو الاخبار عن موضوع هذا الفن بانه الشيء الفلاني لا الاخبار عن الادلة والاحكام بكونهما موضوع هذا الفن لان المقام مقام ما هو موضوع هذا الفن بمعنى الهلية المركبة بعد التصديق بوجوده بمعنى الهلية البسيطة لامقام هل الكتاب والاحكام موضوع هذا

الفنى فلم ان تعين وجود الموضوع اى التصديق بوجوده بمعنى الهبة المسترطة
 ليس من مقدمات الشروع بل من المبادئ التصديقية اوصى اجزاء العلوم على
 الاختلاف واما تعريف مفهوم الموضوع بما يبحث عنه في العلم فليكونه مغبرا
 في التصديق المذكور اعنى ما يكون مقدمة الشروع لكنه موضوع لتلك القضية
 واما تعريف ما صدق عليه هذا العنوان اعنى الادلة والاحكام في هذا العلم
 فليكونه من المبادئ التصورية لامن مقدمات الشروع ولا هذا لم يقل في تعيين
 وجود موضوعه ولا في تعريف موضوعه (قوله اعلم ان موضوع كل علم ما يبحث
 فيه عن اعراضه الذاتية) فيه بحث وهو ان المقصود من هذا الكلام بيان تعريف
 لفظ الموضوع المضاف الى الاصول لتكونه جزءا من هذه القضية التي جعلت
 مقدمة الشروع في العلم على ما ذكرناه آنفا ولكنه لما كان هذا اللفظ مقيدا
 بالاضافة الى الاصول والعلم بالمقيد مسبقا بالعلم بالمطلق اعنى موضوع العلم اى
 هذا اللفظ اذا دان بين تعريف المطلق حتى يعلم منه تعريف المقيد فالاولى ان
 يحدف كل وصفي فيه ويقال ان موضوع العلم اى تعريف هذا اللفظ ما يبحث
 في العلم عن اعراضه الذاتية اللهم الا ان يقال انه اراد بموضوع كل علم امر يصديق
 على موضوع كل علم ومع هذا لا يحسن ذكر ضمير فيه وانما يوجه به ذكر لفظة كل
 فليكن له لاسم جمع لضمير فيه في هذا الكلام واما ما اعترض عليه بانه لا مرجع لضمير
 فيه غير لفظ كل وعلم فيكون المعنى موضوع كل علم ما يبحث في كل علم اوفى علم وهو
 ظاهرا باطلاقه وبان هذا التعريف لا يطرد لصدقه على كل واحد من اشياء
 متعددة عدت شيئا واحدا فجعلت موضوع علم كالكتاب والسنة والاجماع
 والقباس في هذا الفن بل يصدق على انواع كل منها واعراضها واجيب عن
 الاول بان ضمير فيه راجع الى العلم المستفاد من كل علم على التوزيع وعن الثاني
 بمفهوم اضافة العوارض الى الضمير اى يبحث فيه عن اعراضه لا عن اعراض
 غيره وانواع الموضوع وما ذكر معها ليس كذلك انتهى فكل من الاعتراض
 وجوابه ناشئ عن عدم فهم المقام فان المقام ليس مقلم تعريف ما صدق عليه
 الموضوع بل مقام تعريف نفس الموضوع على ما ترى وهذا الاعتراض وجوابه
 حتى على الاول ثم جوابه عن الثاني ليس على ما ينبغي لان معنى التعريف
 المذكور على تقدير كونه تعريفا لما صدق عليه الموضوع لو كان ما ذكره
 لم ان لا يصدق هذا التعريف على شيء من موضوعات العلوم فلا ينعكس لانه
 يبحث فيها عن الاعراض الذاتية لانواع موضوعه وعن الاعراض الذاتية

(وموضوعه) اعلم ان موضوع كل
 علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية

لعرضه الذاتي ولتوحيده عرضيه الذاتي بل ما من علم الا وهو كذلك بل معناه ما يرجع
 البحث في العلم الى الاعراض الذاتية لموضوعه على ما حققه العلامة الدواني
 في شرح التهذيب حيث قال معنى قولهم موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه
 الذاتية انه يرجع البحث في العلم اليها وذلك لثبوتان يجعل موضوع الفن بعينه
 موضوع المسائل ويثبت له ما هو عرض ذاتي له كالجسم الطبيعي في قولهم كل
 جسم طبيعي فله حيز طبيعي في الحكمة الطبيعية او بان يجعل نوعه موضوع
 المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتي لذلك النوع كالجوان في قولهم كل حيوان
 فله قوة النفس فان الحيوان نوع للجسم الطبيعي او يثبت لذلك النوع ما يورث
 لامر اعم بشرط ان لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم كقولنا كل اكل مسكر
 حرام فان موضوع العلم افعال المكلفين واكل المسكر نوع منها اثبت له الحرمة
 اللاحقة له لامر اعم منه وهو كونه منهيا عنه وهو لا يتجاوز عن افعال المكلفين
 او بان يجعل عرضه الذاتي او نوع عرضه الذاتي موضوع المسئلة ويثبت له العرض
 الذاتي او ما يلحقه لامر اعم بشرط ان لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم
 كقولهم كل متحرك فله جهة وكقولهم كل متحرك بحر كتين مستقيمتين ساكن
 بينهما فقولهم ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية مجمل تفصيله ما ذكرناه
 ان لا يرب في انه يبحث في العلوم عن الاحوال المختصة بانواع موضوع العلم على
 ما مر بل ما من علم الا وقد يوجد فيه ذلك كما يظهر ان تنوع ويؤيد هذا التأويل
 ما ذكره الشيخ في الشفاء فانه عرف فيه موضوع العلم بما يبحث فيه عن الاحوال
 المنسوبة اليه والعوارض الذاتية له ثم قال لمن مسائل العلم هي القضايا التي
 محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع او لتوابعه او اعراضه وقال الشارحون
 ان قوله في تعريف الموضوع عن الاحوال المنسوبة اشارة الى المحمولات التي
 ليست اعراضا ذاتية لنفس موضوع العلم على ما مر تفصيله فاذا كان معنى
 التعريف ما ذكرناه ظهر الجواب عن الاعتراض الثاني باعتبار قيد الحية اي
 يبحث فيه عن اعراضه الذاتية من حيث انها اعراض ذاتية له لان اثبات الاعراض
 الذاتية لتلك الامور اعني انواع الموضوع وانواع تولده واعراضه وان كان بحثا
 عن الاعراض الذاتية لها لكنه ليس بحثا عنها من حيث انها اعراض ذاتية لها
 بل من حيث انها راجعة الى الاعراض الذاتية لموضوع العلم على التحقيق
 ثم صدق التعريف المذكور على ما ذكرناه ذلك المعترض بما هو على التأويل الذي
 ذكرناه لان كلامها يصدق عليه ان البحث عن اعراضه يرجع الى الاعراض

الذاتية لموضوع العلم واما على ظاهر التعريف من انه لا يبحث فيه العلم عن
 اعراضه الذاتية للموضوع فقط على ما حله عليه ذلك المعترض فلا يصدق على
 الاشياء المذكورة حتى يحتاج الى الجواب لان عرض الموضوع لا يكون
 عرضا لنوعه ولا نوع نوعه ولا عرض نوعه بل انما يصدق على هذا التقدير
 على العرض الذاتي لموضوع العلم فقط لان عرض الموضوع عرض لعرضه ايضا
 فيحتاج في الجواب عنه الى اعتبار الحجة المذكورة في التعريف والخاصة
 ان تعريفهم المذكور لوجعل على الظاهر لا تنقض عكسه وطرده ولو جعل على
 التأويل الذي ذكرناه لاستقام عكسه وينقض طرده بما ذكره المعترض ويحتاج
 بالحجة المذكورة فان قيل فاما ان ينقض تعريفهم هذا طرده وعكسه بناء على
 الظاهر بما وجه هذا التعريف لمحيث عنه بوجهين احدهما انه محمول على
 المتشابهة اعتمادا على التفصيل الذي ذكرناه الثاني انه مبني على الفرق بين محمول
 العلم ومحمول المسئلة كما فرق بين موضوعهما لا يكون محمول العلم محل اليه
 محمولات المسائل على طريق التزديد مثلا الاحراب مع المحمولات الى ما يشابه
 في العموم البناء وغيره اذا اخذ على وجه التزديد كان عرضا ذاتيا للكلمة فانهما
 لا تخلو عن احدهما وكذا الضاع اسطرر اذا اختلص ما يقابلها من المحمولات
 على وجه التزديد كان عرضا ذاتيا للجنس الطبيعي وهو كذلك فبعض البحث عن
 الاعراض الذاتية للموضوع في التعريف المذكور جعلها محمولات العلم سواء
 كانت عين محمولات المسائل او غيرها والقضايا المذكورة في النقص عكسا وان
 كان محمول المسئلة فيها عرضا ذاتيا لنوع موضوع العلم لكن محمول العلم فيها
 اعني المفهوم المراد عرض ذاتي لنفس موضوع العلم (فوقه الى احواله التي تلحقه
 لذاته) معرفة الحقوق لذاته يحتاج الى معرفة الواسطة في العروض والواسطة
 في الثبوت فهي الاولى هي التي تعرض لها الفارض لولا بالذات ولا تعرض
 لغيرها الا بواسطة بمعنى ان تعرض عروضها واحدا منسوبا الى الواسطة الاولى
 وبالذات والى غيرها بواسطة كالشيء الحيوان والانسان فانه عرض لها
 عروضها اعتمادا الاله الحيوان لذاته والانسان بتوسطه فكان الحيوان واسطة
 واسطة في عرض الشيء للانسان ومعنى الشافعية من الاولى اي سواء عرض
 لها العرض الاول وبالذات او تعرض كالسطح للجسم فان عروضه له لذاته مع ان
 ثبوته له بواسطة انتهائه وانقطاعه وكذلك الخط للمسطح والنقطة للخط بواسطة
 انتهائهما كاللون فانها تعرض للسطوح لذاتها مع ان عرضها على محالها من

اي احواله التي تلحقه لذاته او لجزئ
 المساوي له او الخارج المساوي له
 في الصديق او في الوجود

المبدأ للفيض كذا حققه في حاشية المطالع وقال فيها ايضا لان المعبر في العرض
 الذاتي هو انتفاء الواسطة في العروض دون الواسطة في الثبوت والمعتبر فيما يقابل
 العرض الاولى اعني سائر الاقسام ثبوت الواسطة في العروض اذا عرفت هذا
 فغني قوله تلحقه لذاته ليس كون الذات علة للعروض لما عرفت من ان السطح
 للجسم والنقطة للخط والخط للسطح والالوان للسطوح اعراض ذاتية مع ان
 العلة في عروضها لها ليس ذوات معرضاتها بل الانتهاء والمبدأ الفيض
 ولا انتهاء الواسطة بالكلية بل انتفاء الواسطة في العروض لما عرفت ايضا
 ومعنى قوله او جزئه المساوي او الخارج المساوي ان يكون ذلك المساوي
 واسطة في عروضه فبعرض العارض له اولاً وبالذات وبواسطته للكل والمزوم
 واعلم انهم اختلفوا في الاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم فذهب المتأخرون
 الى ان اللاحق للشيء بواسطة جزئه الاعم من اعراضه الذاتية المبحوث عنها
 في العلم وعرفوا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحقه الشيء لذاته او جزئه
 او الخارج يساويه وذهب المتقدمون الى ان اللاحق للشيء بواسطة جزئه الاعم
 ليس منها وعرفوا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته
 او يساويه فالشارح رحمه الله تعالى اختار مذهب المتقدمين كما ترى لما قالوا ان الحق
 تعريف المتقدمين لوجهين احدهما ان المبحوث عنه في العلوم هو الاثار المطلوبة
 لموضوعاتها استحضارها وهي الاحوال التي تطلبها الاستعدادات المختصة بتلك
 الموضوعات ولا شك ان مطلوب الاستعدادات المختصة بالشيء لابد ان يكون
 مختصاً به لا مشتركاً بينه وبين غيره واللاحق للشيء بواسطة جزئه الاعم لا يكون
 مختصاً به بل مشتركاً بينه وبين غيره فلا يحسن جعله من الاعراض الذاتية المبحوث
 عنها كالحركة بالارادة الانسان فان عروضها بواسطة استعدادها لا اختصاص
 له به وهو كونه حيواناً فانه لا يختص بالانسان بل يوجد في الفرس ايضا لكن
 تلك الحيوانية اختصاص بالحيوان الذي هو الامر الاعم فهو بالحقيقة عرض
 ذاتي للحيوان الاعم لا الانسان فان دون علم له يبحث فيه عن ذلك العرض
 لا في العلم المدون للانسان لا الاحوال التي تطلبها الاستعدادات التي لا تحصل
 لذلك الموضوع مالم يصرنوعاً معيناً فان هذه الاحوال في الحقيقة احوال للنوع
 الاخص الذي كان ذلك الاستعداد مختصاً به كالتكلم فانه بعرض الحيوان بسبب
 استعداد لا اختصاص له به وهو الناطقية فانها لو اخصت به لتحقق في جميع
 افراده من زيد وفرس وحمار وليس كذلك لكنه غرض للانسان الذي هو النوع

الاخص منه بخصا به فهو في الحقيقة عرض ذاتي للانسان دون الحيوان
وثانيهما ان اللاحق للشيء بواسطة جزئه الاعم اعم منه فلو جعل من الاعراض
الذاتية له المبحوث عنها في العلم يلزم خلط مسائل العلم الادنى الذي موضوعه
اخص بمسائل العلم الاعلى الذي موضوعه اعم وكل من الوجهين منقوض
بوجوده على ما بين في محله (قوله فان المبين للشيء) اي في الصدق (قوله
اذا قام به) اي اذا قام ذلك المبين بذلك الشيء (قوله في الوجود آه) لما كان
الخارج المساوي للشيء في الوجود اعم من ان يكون متعلقا بالشيء متعلقا بصلى
ذلك المساوي بذلك التعلق ان يكون واسطة في العروض لذلك الشيء ومن
ان لا يكون كذلك كلفلك الاعظم المساوي في الوجود لساير الافلاك لكنه لا يكون
واسطة في عروض الحركة للافلاك لعدم التعلق بينه وبين ساير الافلاك بحيث
يعرض له الحركة اولاً وبالذات وبواسطته اسائر الافلاك اراد ان يقيد الخارج
المساوي في الوجود بالشق الاول فقال فان المبين للشيء اذا قام بذلك الشيء
كقيام السطح بالجسم مساوياً له في الوجود وجد لذلك المبين عارض كاللون
العارض حقيقة لذلك السطح ~~اكن~~ الجسم بوصف بذلك اللون ايضا كان
ذلك اللون من الاحوال المطلوبة في العلم الذي كان الجسم موضوعاً فيه (قوله
الاول) اي ما يلحقه لذاته (قوله فان لكل من جزائه دخلاً فيه) فيه انه ان اراد
بالكلم ما قابل الحرس لا يكون من الاعراض الذاتية للانسان لعدم وجوده
في الآخرس والطفل ولوجوده في بعض الطيور وان اراد به قوة التكلم فلا دخل
في عروضه له الحيوان بل منشأ عروضه له هو الناطق فالاولى في التمثيل ما قالوا
الاستعداد للتخلي بصور الكليات المنتزعة من المحسوسات عرض اولى للانسان
باعتبار جزئه لانه لا بد لانتزاع الصور من المحسوسات من الحيوانية لانه حساس
ولا يصح فيه الناطق ولا بد لفرض تلك الصور المنتزعة كليات من الناطق لانه
مناط الادراك ولا يتكفي الحيوان (قوله كادراك الامور الغريبة) فيه ان
المراد بالامور الغريبة هي الامور الغير المألوفة وذلك بان لا يكون صور
المحسوسات وادراكها بفيضان الصور من المبدأ القياض وهذا الادراك انما
يعرض للانسان بالاستعداد العارض له لجزئه المساوي اعني الناطق فتفنى
الادراك لا يكون مثلاً للعارض للجزء المساوي بل المثال له هو ذلك الاستعداد
(قوله والمراد بالبحث آه) فيه اشارة الى ما قالوا ان مسئلة الفن حلية موجبة
لكلية فخرجت الشرطيات الكلية اذ لا حل فيها على الموضوع والسالبة الكلية

فان المبين للشيء اذا قام به مساوياً له
في الوجود ووجد له عارض قد عرض له
حقيقة لكن الموضوع بوصف به ايضا
كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة
في ذلك العلم الاول كالتكلم للانسان فان
لكل من جزائه دخلاً فيه والثاني كادراك
الامور الغريبة له بجزئه الناطق والثالث
كالضحك له بالتعجب والرابع كاللون
الجسم بالسطح المبين له في الصدق
والمساوي في الوجود وما سوى ذلك
اعراض غريبة لا يبحث عنها في العلم
والمراد بالبحث عنها حليها على
موضوع العلم

ابضا لا لاجل فيها ايضا بل سلب الحمل فان قيل لاشك في تحقق كل منهما في العلم فكيف يخرج ان اجيب عنه بان الشرطية راجعة الى الجمالية الموجبة والسالبة الى الموجبة السالبة المحمول بناء على استلزام صدق السالبة صدق الموجبة السالبة المحمول لكن في استلزامه بحث لان السالبة لا تستلزم وجود الموضوع والموجبة السالبة المحمول تستلزمه (قوله نحو الدليل السمي آه) اقول له الانسب لما سألني من قوله وعلى هذا القياس في السنة والاجماع والقياس ان يقول ههنا الكتاب ثبت الحكم الشرعي وان يقول والكتاب المأول حتى يقال هنالك السنة تثبت الحكم ويقال والسنة للمأولة ويقال في نوع السنة اما مطلقا نحو المأول او بوجه العلم او مقيدا نحو خبر الآحاد المستجمع لشرائطه تذكر في محله بوجه غلبة الظن (قوله فقبل انه الادلة آه) وعلى هذا القول مباحث الاحكام ترجع الى مباحث الادلة لان معنى قولنا هذا الحكم ثابت بدليل كذا هذا الدليل يثبت هذا الحكم (قوله موضوعه الاحكام) وعلى هذا القول يرجع بحث الادلة الى بحث الاحكام باعتبار ان معنى قولنا الادلة تثبت الاحكام ان هذا الحكم يثبت بدليل كذا وهكذا يثبت الترجيح والاجتهاد (قوله انه الادلة من حيث تستنبط آه) وعلى هذا القول يرجع باقي الابحاث الى بحث الادلة بان البحث عن الترجيح بحث عن اعراض الادلة بل اعتبار ترجيح بعضها على بعض عند التعارض او قسما قطعا به عند عدم المرجح وعن الاجتهاد باعتبار ان الادلة ههنا تستنبط منها الاحكام المجتهدة لغيره وعلى ما ذكرنا في الاقوال الثلاثة لا نزاع بينهم في الحقيقة بل هو لفظي قال التفارقي في حواشي التلويح وظني انه لا خلاف في المعنى لان من جعل الموضوع الادلة جعل مباحث الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات تقريبا لكنه للموضوع ومن جعل الموضوع الاحكام من حيث الثبوت جعل مباحث الادلة من حيث الاثبات راجعة الى احوال الاحكام من حيث الثبوت ومن جعل الموضوع كلا الامر من احوال الموضوع والتفصيل انتهى (قوله لان الادلة هي السابقة في الاعتبار) فيها انه ان اراد ان ذات الادلة من حيث هي سابقة على المدلول في الاعتبار فمقوض بالصانع والعالم فان ذات الصانع وهو المدلول مقدم في الاعتبار على ذات العالم وهو الدليل وان اراد ان الادلة من حيث العلم اي من حيث ان العلم يستلزم العلم بالمدلول سابقة في الاعتبار فمقوض وانما المقدم عليه هو العلم بمقدميات

اما مطلقا نحو الدليل السمي يثبت الحكم الشرعي او مقيدا بعرض ذاتي نحو الدليل المأول يفيد الظن او على نوع الموضوع اما مطلقا نحو الامر يفيد الوجوب او مقيدا نحو الامر المقارن بقرينة الاباحة يفيد الاباحة او على عرض ذاتي له اما مطلقا نحو الخاص يوجب الحكم قطعا او مقيدا نحو الخاص المأول يفيد الظن او على نوعه اما مطلقا نحو المطلق يوجب الحكم مطلقا او مقيدا نحو المطلق المقارن بما يوجب جملة على المقيد يوجب الحكم مقيدا وعلى هذا القياس في السنة والاجماع والقياس اذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف في موضوع اصول فقيل انه الادلة والاجتهاد والترجيح وقال الامام جعفر الاسلام في معيار العلوم موضوعه الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة وقال صاحب الاحكام انه الادلة من حيث تستنبط منها الاحكام واختاره المتأخرون لان تعدد الموضوع منه بعض الأئمة وعند المجوزين الاصل عدمه وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل كما سبق وقد امكن لان احوال الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات ولم يعكس لان الادلة هي السابقة في الاعتبار

الدليل لا العلم بنفسه لان العلم بالدلول مقارن بالعلم بالدليل من حيث هو دليل
زعمنا لان العلم حصلنا مقدمات الدليل وربنا ترتيبا صحيحا ينقل الذهن دفعة
الى المطلوب فرمان الترتيب وجصول العلم بالدلول واحد اللهم الا ان يقال ان
المراد بالسبق هو السابق الذاتي لا الزماني (قوله الادلة السمعية لا مطلقا آه) اعلم
انهم ذكروا ان الخئية المذكورة في موضوعات العلوم قد لا تكون من
الاعراض المحيثة عنها في العلم بل تكون جزأ من الموضوع كقولهم موضوع
العلم الالهي هي الوجود من حيث هو موجود بمعنى انه يبحث عنه عن الفوارض
التي تلحق الوجود من حيث هو موجود كالعلمية والجلولية والوحيية والقدم
والحدث لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد فلا يبحث فيه عن
خئية الوجود لان موضوع الفن لا بد وان يكون مسلم الثبوت في الفن والا
فليس كان الوجود من الاعراض المحيثة عنها في ذلك الفن لم تقدمه على نفسه
وقد يكون من الاعراض المحيثة عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن
الانسان من حيث يصح وعرض وموضوع الطبيعي الجسم من حيث انه يحرك
وليسكن والصحة والمرض من الاعراض المحيثة عنها في الطب وكذا
الحركة والسكون في الطبيعي وحيث لا يكون قيد الخئية جزأ من الموضوع
بل يكون بيانا للاعراض النائية المحيثة عنها في العلم ولو كان جزأ من
الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنه في العلم ويجعل من محولات
مستأله لاذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع كما لا يبحث عن وجوده بل عن
اخر اقسامه الذاتية وقولهم موضوع الاصول الادلة والاحكام من حيث الاثبات
والثبوت ينبغي ان يكون من الثاني لان الاثبات والثبوت من الاعراض المحيثة
عنها في الفن واعترض عليه التفتازاني باننا لا نسلم ان الخئية في القسم الاول جزء
من الموضوع بل قيد لموضوعية بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي
تليق من تلك الخئية بذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلنا الخئية في القسم الثاني
ايضا قيدا للموضوع على ما هو الظاهر من كلام القوم لا بيانا للاعراض النائية
بل يلزم ان يكون البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولا فائدة العلمين
في موضوع واحد بالذات والاعتبار ورد بان الخئية المذكورة اعني القسم الثاني
منها لو جعلت قيدا للموضوع بالمعنى المذكور لوجب ان لا يبحث عنها في العلم
بضرورة انها ليست بمعرض للموضوع من جهة نفسها والازم تقديم الشيء
على غيره ضرورة ان ما به يعرض الشيء لا بد وان تقدم على المعارض منه

واضح انه (الادلة) السمعية لا مطلقا
بل من حيث ثبت بها الاحكام الشرعية
(والاحكام) الشرعية لا مطلقا بل من
حيث ثبت بالادلة السمعية (لاما اختاره
صاحب الاحكام) خصه بال دل كونه
اقوى الوجوه المذكورة وانما قلنا ان
الحق ذلك لان موضوع العلم انما يجوز
تعدد اذا كان المحيثة عنه

ليس الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة
والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن فلا يجوز ان يكون قيداً
للموضوع بل يكون بياناً للاعراض الذاتية واجيب ثارة بان المراد بكونها قيداً
ليس كون انفس تلك الحثيات قيداً للموضوع حتى يرد عليه ما ذكر بل امكان
تلك الحثية قيداً له وانفسها اعراض مجعوت عنها في العلم مثلاً امكان الصحة
والمرض والحركة والسكون والاستعداد لذلك قيد للموضوع وانفس هذه
الاعراض مجعوت عنها في العلم وضعف هذا بعدم تمثيته في مثل قولهم موضوع
علم السماء من الطبيعي اجسام العالم من حيث الطبيعة اذ لا يصح تفسيرها
بامكان الطبيعة واستعدادها واذا يضايتلزم ان لا يبحث في الطبيعي عن استعداد
الحركة مع انه يبحث فيه عن كون الفلك قابلاً للحركة المستديرة واخرى بانها
يجب ان لا يبحث عنها في العلم اذا جعلت قيداً للموضوع ان لو كان يلزم من كونها
قيداً للموضوع لحوق العوارض المجعوت عنها في العلم بواسطة تلك الحثية البتة
لكن الملازمة ممنوعة وانما يلزم ان لو كانت قيداً للعروض امكنها قيد البحث
للعروض يعني ان لفظ الموضوع في قولهم موضوع علم الطب بدن الانسان
من حيث الصحة والمرض مثلاً يتضمن امرين البحث والعروض والحثية المذكورة
قيد للبحث والعروض فلا يكون للحثية مدخل في عروض العوارض المجعوت
عنها في العلم وهذا هو الذي سماه التقاراني في التلويح بحقه ما حاصله ان البحث
في الفن عن العوارض انما هو باعتبار هذه الحثية وبالنظر اليها لا ان جميع
العوارض المجعوت عنها في الفن يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه
الحثية واخرى بان حثية الصحة مثلاً اعتبارها واعتبارها غيرها وبست علة
لحوقها بل لجلها يعني ان الابراد المذكور انما ردا اذا كانت الحثية عين ما اضيف
اليه بان كانت عين الصحة مثلاً وليست كذلك لان حثية الصحة مثلاً اعتبارها
ولاشك ان اعتبار الشيء غيره فسيب لحوق العرض هو اعتبار الصحة والعرض
اللاحق هو الصحة مثلاً والحال ان الصحة مثلاً لو اعتبرت سبباً فليست سبباً
لحوقها في نفس الامر بل لجلها بمعنى ان حصولها لكونها غاية داع الى البحث
عنها هذا هو الذي سماه المولى الفخاري في فصول البدائع حقا مبناه على ان
اضافة الحثية في امثاله ليست بيانية على ما هو المشهور بل لامية والمحققون على
انها بيانية واعتمدوا عليه في الردين الاولين واقول بتحقيق المقصود ان الاعراض
للاذاتية في كل علم هي الآثار المطلوبة لاستعداد مخصوص بموضوعه

على ما ذكرناه آنفاً وقد تقرر ان للواحد الغير الحقيقي جهات متعددة باعتبار
 كل منها يستعد نوع من العرض يبحث عن كل نوع في علم مستقل ~~هنا~~ الادلة
 السميعة لها نوع من العرض الذاتي يرجع اليه نحو الامكان والقدم والحدوث
 ونوع آخر يرجع اليه نحو كونها جملة اسمية او فعلية او معربة او مبنية ونوع
 آخر يرجع اليه نحو اثباته الاحكام الشرعية ولا شك ان كلا من الانواع الثلاثة
 يحصل للدلة باعتبار استعدادات ثلاثة حاصلة لها من جهات ثلاث وان
 لم نعرف تلك الجهات ولا شك ايضا ان لا بحث في الاصول عن كل من هذه الانواع
 الثلاثة بل من النوع الاخير فقط فاذا قلنا موضوع الاصول الادلة وسكتا عليه
 بفهم منه انه يبحث فيه عن الانواع الثلاثة اللاحقة لها بحسب استعداداتها
 وليس كذلك ولذا قال الشارح لا مطلقا فاذا قيل من حيث يثبت بها الاحكام
 يتعين ان تلك الادلة باعتبار استعدادها وصلاحياتها لا يثبت كل فرد من
 الاحكام موضوع الفرض باعتبار استعداد آخر من الاستعدادات للكيفية فيها
 من جهات اخرى ولهذا قيد بالحقيقة المذكورة فكانت الحثية المضافة الى الاثبات
 عبارة عن استعداد الموضوع المفتضى لهذا النوع من العرض اعني الاثبات
 ونفس الاثبات هو الاعراض المحو عنها وهذا بناء على ان اضافة الحثية
 ليست حيانية كما اختاره المولى الفارسي ولاجل ان المتبادر من الحثية في امثاله
 كونها قيد للموضوع وسببا لحقوق الاعراض لا للحمل قال الشارح في شرح
 المواقف نجح على قولهم موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات
 العقائد الدينية ان الحثية المذكورة لا تدخل اياها في عروض القدرة للمعلوم
 مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحثية انتهى اذا عرفت هذا فالفرق
 بين ما ذكرناه في تحقيق الحق وبين ما سبق ان قيد الموضوع في الجواب الاول
 هو الامكان المقدر لا الحثية المذكورة في الكلام بل هي عين المضاف اليه
 من الاعراض بخلاف ما ذكرناه فان القيد هو الحثية المذكورة لا بالامكان المقدر
 بناء على انها ليست عين المضاف اليه وفي الجواب الثاني مما سماه الفارسي تحقيقا
 ان الحثية عين المضاف اليه ايضا وانها قيد للفظ الموضوع باعتبار احد جزأه
 وفيما ذكرنا انها قيد لما صدق عليه الموضوع وفيما سماه الفارسي حقا انها
 وان كانت قيد لما صدق عليه الموضوع الا انهم يجعلها عبارة عن الاستعداد
 للموضوع بل بمعنى الاعتبار وهو مطالب ببيان المراد بالاعتبار ثم المراد
 بالسمعية ما ثبت كونه دليلا بالشرع لا ما يكون من السموعات

والأفلا يصدق على القياس والاجماع وهذا القيد احتراز عن الأدلة غير السمعية
فإنها ليست موضوع هذا العلم فإن قيل إن العوارض المحيثة عنها ليست
اعراضاً ذاتية للأدلة السمعية أي هذا المفهوم بل لما صدق عليه هذا المفهوم
فكيف يصح قوله موضوعه الأدلة السمعية قلنا معنى كون هذا المفهوم موضوع
الفن أن هذا المفهوم ملحوظ في الباحث على معنى أنه يبحث في الأصول عن
اعراض ما تصف بهذا الوصف بلاملاحظة خصوصية الأفراد والأنواع
(قوله أي مرجع محمولات المسائل) فيه إشارة إلى ما قالوا أن معنى قولهم
موضوع العلم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية أن يرجع البحث عن العرض
الذاتي في الفن إلى البحث عن العرض الذاتي للموضوع على ما بيناه سابقاً عند
تعريف الموضوع وإلى اشتار سابقاً بقوله والمراد بالبحث عنها جعلها إلى قوله
أو على نوعه (قوله والعرض الذاتي) تفسير للمرجع وقوله في الحقيقة شمل
كل من المرجع والعرض الذاتي (قوله إضافة مخصوصة) كما وقع
البحث في فننا هذا عن إثبات الأدلة الاحتكام وعن ثبوت الحكم بالأدلة فإن كل
واحد من الإثبات والنبوت إضافة مخصوصة بين الأدلة والاحتكام ومرجع
محمولات المسائل والعرض الذاتي في الحقيقة لموضوع الفن فإن العوارض التي
لا يبحث عنها في الفن ولكن لها دخل في المحيثة عنه بعضها راجعة إلى
الاثبات كالمعموم والاشتراك والخصوص وكون الخبر متولفاً أو واحداً أو مشهوراً
إلى غير ذلك وبعضها راجعة إلى النبوت ككون الفعل عبادة أو عقوبة فإن
للاول دخلاً في ثبوت الحكم بالظني والثاني دخلاً في ثبوته بالقطعي وإن الأحوال
الراجعة إلى الإثبات ناشئة عن أحد المضافين وهو الدليل والأحوال الراجعة
إلى النبوت ناشئة عن المضاف الآخر وهو الحكم فقوله إضافة احتراز عما إذا
لم يكن المحيثة عنه إضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف مثلاً
وقوله مخصوصة احتراز عما كان المحيثة عنه إضافة لكن لا يدخل للأحوال
الناشئة عن أحد المضافين في المحيثة عنه بل كل ماله دخل في المحيثة
عنه ناشئ عن الطرف الآخر فقط كما في النطق الباحث عن الإيصال إلى
المجهول إذ لا يدخل في الإيصال للأحوال الناشئة عن المجهول الموصّل إليه
بل كل ماله دخل فيه هو الأحوال الناشئة عن العلوم الموصّل والمختصّل أن
كون المحيثة عنه إضافة خاصة تجوز تعدد الموضوع بها يتوقف على كون
بعض ماله دخل فيه ناشئ عن أحد الطرفين وبعضها ناشئ عن الطرف الآخر

أي مرجع محمولات المسائل والعرض
الذاتي في الحقيقة إضافة مخصوصة

لان المراد بالاضافة الخصوصية هي النسبة التي يعبر عنها باعتبار واحد طرفيها
 بالاثبات وباعتبار الطرف الآخر بالثبوت فمجموعات المسائل انما يكون
 نسبة بينهما اذا كان ما تنوقف عليه تلك النسبة بعضها في طرف وبعضها
 في طرف آخر اذ لو كان كلها في طرف الادلة مثلا فالمرجع حينئذ حال الادلة
 القائمة بها من الاثبات لا النسبة التي تستوي بين الطرفين ولو كان كلها في طرف
 الحكم فالمرجع حينئذ حاله القائم به من الثبوت بالادلة لا النسبة بينهما وهذا
 كما قالوا ان مرجع مجموعات المنطق الاتصال الى المجموعات وهو نسبة بين
 الموصل والموصول اليه لكنه لما كان شروط الاتصال كلها في طرف الموصل لم يكن
 المرجع النسبة بين الموصل والموصول اليه ولم يجعل موضوع المنطق بل كان
 للرجوع حال العلوم الذي هو الاتصال واما اذا كانت الموقوف عليه لها بعضها
 في جانب وبعضها في جانب آخر فلا يمكن جعل المرجع حال احدهما بل لا يلزم
 للترجيح بل المرجع (قوله بان يكون العوارض) بيان لكونها اضافة مخصوصة
 والباء بآية (قوله وراجعة) حطفت على قوله لها دخل (قوله انما هي
 المسائل) هذا الحصر بظاهرة يتأني فاسبق من ان اشياء العلوم المدونة لا تطلق
 حقيقة الاهلي القواعد او ادراكها او الملكية اللهم الا ان يقال مراده الحصر
 الاضافي بالنسبة الى الموضوعات والمبادئ لانها انما عدا من اجزاء العلوم
 تسامحا لشدة الاحتياج اليهما فليس حقيقة الامسائل المقصودة بالذات
 لا الموضوعات والمبادئ (قوله فان اتحاد العلم واختلافه) اي كونه عليا واحدا
 مدونا وكونه علوما كثيرة مدونة انما هو با اتحاد مسائله واختلافها بمعنى تناسبها
 وعدم تناسبها فان تناسبت يكن علما واحدا والا يكن علوما متعددة فالانحداد
 والاختلاف في قوله فان اتحاد العلم واختلافه بمعنى الوحدة والعكس وفي قوله
 بان اتحادها واختلافها بمعنى التناسب وعدمه (قوله لما تركت آه) قد تقدم ان
 للتركيب جزأ صورتها ولم يذكرها لان اختلاف طرق المسائل واتحادها يستلزم
 اختلاف نسبتها واتحادها فلا حاجة الى ذكرها (قوله كان المعبر آه) اي
 في اتحاد المسائل الكثيرة (قوله اتحاد كل آه) اي كل من الجزأين من كل من
 المسائلين فصاعدا يعني ان هذه المسئلة بلا جزأينها تناسب تلك المسئلة بكلا
 جزأيهما وهكذا (قوله بمعنى تناسبه التام) معنى التناسب التام ان يرجع موضوع
 كل مسئلة مسئلة من مسائل ذلك العلم الى موضوع العلم ومجموعها الى مجموع العلم
 سواء كان موضوع العلم شيئا واحدا كاقفال المكلفين للفقهاء او متعددا كالادلة

بان يكون العوارض التي لها دخل
 في البحوث عنه وراجعة في الحقيقة اليه
 بعضها ناشئا عن احد المضامين
 وبعضها عن الآخر فوضوفا
 كلا المضامين وذلك لان حقيقة العلم
 انما هي المسائل فان اتحاد العلم واختلافه
 انما هو با اتحادها واختلافها
 ثم انها لما تركبت من جزأين موضوعات
 مرجعها موضوع العلم ومجموعات
 مرجعها العرض الثاني للموضوع
 كان المعبر في اتحادها اتحاد كل
 من الجزأين بمعنى تناسبه التام وعدم
 اختلافه لا بمعنى عدم تعدده
 وفي اختلافها اختلاف واحد منهما
 لان انتفاء تناسب يحصل بمجرد ذلك
 بخلاف ثبوتة وذلك مما لا يخفى
 ثم ان المحولات اذا كانت راجعة الى
 الاضافة الخصوصية بتعدد الموضوع
 البتة مع اتحاد العلم

والاحكام للاصول فان موضوع كل مسألة منه لا بد ان يرجع الى الادلة
والاحكام ومجملها الى الاثبات والثبوت فان تناسب المسائل الكيفية بهذا
الناسب بعد كلها علما واحدا حاصله ان وحدة العلم وكثرة انما هو بناسب
مسائله وعدم تناسبها وتناسب مسائله وعدم تناسبها بناسب اجزائها وعدم
تناسبها وتناسب اجزائها تناسبها تاما بان ترجع موضوعاتها الى شيء واحد
ومجملاتها الى العرض الذاتي لذلك الشيء كافي الفقه والنحو وترجع موضوعاتها
الى الشئتين اللذين يقعان طرفا للنسبة التي كان بعض ما يتوقف عليه تلك
النسبة من شرائطها واحوالها ناشئا من احد الشئتين والبعض الاخر مما يتوقف
عليه تلك النسبة ناشئا من الشيء الآخر وترجع مجملاتها الى تلك النسبة
كافي الاصول فان موضوعات مسائله ترجع الى الادلة والاحكام ومجملات
مسائله ترجع الى الاثبات والثبوت اللذين هما نسبة واحدة بالذات بين الادلة
والاحكام يعبر عنها بالنسبة الى الادلة بالاثبات وبالنسبة الى الاحكام بالثبوت
ففي الصورتين تعد تلك المسائل علما واحدا وعدم تناسبها يحصل بمجرد عدم
تناسب احد الطرفين واعلم ان مراده بحمل الاتحاد على الناسب التام دفع
اعتراض التلويح الذي اوردته على وجه التردد بقوله وفيه نظريته آه على
ما سنبينه (قوله والا) اي وان لم تكن المجملات راجعة الى الاضافة
الخصوصية بان لم تكن اضافة بل وصفا قائما بشيء واحد كافي موضوع الفقه
او كانت اضافة بين الشئتين ولكن لم تكن العوارض التي لها دخل فيها بعضها
ناشئة عن احد الشئتين وبعضها عن الاخر بل كانت كلها ناشئة عن المضاف
كافي المطلق فان موضوعه هو الموصل مع ان اعراضه الذاتية هي الايصال بين
الموصل والموصل اليه ولم يكن الموصل اليه موضوعا له كالموصل لان الاحوال
التي لها دخل في الايصال كالجنسية والفصلية والخاصية والحدبة والرسمة
وكون القضية موجبة وسالبة وشرطية متصلة ومنفصلة لزومية ونحوها كلها
ناشئة عن الموصل لاعتد الموصل اليه فكان موضوعه شيئا واحدا في
الصورتين لا يتعدد الموضوع وان تعدد فلا يتعدد العلم بل يختلف (قوله كما قيل
في احوال الاحكام) قائله هو صاحب الاحكام (قوله وقيل بالعكس)
قائله الامام حجة الاسلام كما ذكره انما (قوله لانه ترجيح بلا مرجح) علة لقوله
ولا وجه رجوع احديهما وذلك لان تناسب تلك الاضافة الى الطرفين على
السواء على ذلك التقدير فيجعل احد الطرفين موضوعا للعلم دون الطرف الآخر

والا فلا يتعدد الموضوع وان تعدد فلا
يتحدد العلم اما انها اذا رجعت الى تلك
الاضافة بتعدد الموضوع فلا
الاعراض اللازمة لاحد المضافين
لما تغايرت الاعراض اللازمة للمضاف
الاخر بالتفاوت تغايرت الملزومات
بالضرورة ولا وجه رجوع احديهما
الى الاخرى بالتأويل كما قيل في احوال
الاحكام انها راجعة الى احوال الادلة
وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح
وما سبق من سبق الادلة في الاعتبار
يرد عليه ان الاحكام لكونها مقصودة
بالاثبات سابقة في الاعتبار فلا ترجيح

ترجع بالامر جمع وما سبق من سبق الادلة معارض بسبق الاخكام على الادلة
 لكونها مقصودة بالذات فلا يصلح مرجعها فيجعل كل منهما موضوعا بخلاف
 جعل الموصل فقط موضوعا للناطق مع ان الاصل المحو عنه فيه اضافة
 بين الموصل والموصل اليه لان له مرجعاً اعني كون كل من العوارض التي لها
 دخل في الاصل ناشئة عن الموصل دون الموصل اليه (قوله على ذلك التقدير)
 اي على تقدير رجوع المحمولات والاعراض المحو عنها الى الاضافة
 الخصوصية (قوله فلان مأخذ الفصل الداخل) لفظ الداخل صفة للمأخذ وهو
 اشارة الى ما في شرح المقاصد من ان موضوع العلم بمنزلة المادة وهي مأخذ
 للجنس والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهي مأخذ للفصل الذي به كمال التميز
 انتهى وانما جعلوا الموضوع مأخذ الجنس والاعراض الذاتية مأخذ الفصل
 لما تقرر ان الاطلاع على ذاتيات الحقائق الموجودة لما كان متعسرا بل متعذرا
 عطلقا وعلى ذاتيات الامور الاعتبارية متعذرا بالنسبة الى غير الخبر نظروا
 في آثارها العارضة واخذوا منها ما يحمل على تلك الحقائق وجعلوا اعم المحمولات
 المستتبع لها جنسا واخصها فصلا وان لم يعلم كونها ذاتيين لهما فأخذوا الحيوان
 من بدن الانسان وجعلوه جنس له لكونه مأخوذا من مادته والناطق من نفسه
 التي هي كالصورة له وجعلوه فصلا بميزاله لان صورة الشيء هي المميز التام له
 فكذلك جعلوا موضوع كل علم مدون بمنزلة المادة واعراضه الذاتية بمنزلة
 الصورة واخذوا من الاول محمولا اعم وجعلوه جنسا ومن الثاني محمولا اخص
 وجعلوه فصلا فأخذوا من ذات موضوع الاصول مفهوم الادلة ومن ذات
 اعراضه الذاتية مفهوم الاثبات والنبوت وقالوا هو علم باحث عن الادلة
 والاحكام من حيث الاثبات والنبوت (قوله لما اتحد بالجنس) اي بوجه الجنسية
 كوحدة الانسان والفرس في الحيوانية (قوله وكان جامعا بين الموضوعين)
 اي الادلة والاحكام (قوله اتحد كل من الجزأين) اي كل من جزئي مسألة
 مسألة من مسائل الفن مع الآخر (قوله اما المحمول فظاهر) لان محمولات
 جميع مسائل هذا الفن متحد بالجنس وهو الاضافة الخصوصية التي تقدم بيانها
 والاحوال الناشئة عن المضاف نوع من ذلك الجنس ومن المضاف اليه نوع
 آخر منه (قوله فاذا اتحد) اي اذا تناسب الموضوعان تناسبت المسائل ايضا
 فان قيل قد تقدم ان المراد بتناسب المسائل هو التناسب التام الذي يتناسب
 الطرفين بمجرد تناسب الموضوعين لا يستلزم هذا التناسب قلنا لما كان تناسب

واما اتحاد العلم على ذلك التقدير
 فلان مأخذ الفصل الداخل في حقيقة
 المسائل وهو المحو عنه لما اتحد
 بالجنس وكان جامعا بين الموضوعين
 لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد
 كل من الجزأين اما المحمول فظاهر
 واما الموضوع فلان المراد بالاتحاد
 التناسب التام وبالاختلاف عدمه
 لا مجرد تعدده ولا شك ان الاضافة
 الجامعة بينهما توجب تناسبهما المتساوي
 للاختلاف فاذا اتحدت اتحدت
 المسائل

المحمولات ظاهرا على ما تقدم استغنى عن ذكره بذكر تناسب الموضوع (قوله)
 فيجحد العلم (اي يصير علما واحدا والوحدة هنا بمعنى ما يقابل الكثرة) (قوله)
 ذلك التقدير (اي تقدير رجوع المحمولات الى الاضافة المخصوصة اعني كون
 المبحوث عنه نسبة مخصوصة بين الشئين الذين كان بعض ما يتوقف عليه تلك
 النسبة ناشئا عن احدهما والبعض الآخر عن الآخر وانتفاء هذا التقدير
 قد يكون بان لا يصح كون المبحوث عنه نسبة كما في الفقه وقد يكون بان يكون
 نسبة لكهما ليست كالنسبة المذكورة كما في المطلق على ما تقدم (قوله الاول)
 باطل بالاجماع) لعدم التناسب التام بين المسائل بكل من جنسها اما بين محمولاتها
 فلا انتفاء الاضافة المخصوصة على الفرض واما بين موضوعاتها فلا انتفاء جامع ما
 اصلا على ما هو الفرض ايضا لان الفرض في تعددها بلا اشتراك في جامع
 فان قيل انتفاء الجامع المخصوص بين المحمولات لا يستلزم انتفاء الجامع
 المطلق فيجوز ان يكون بينهما جامع آخر غير الاضافة قلنا نعم الا انه لا يضر لما
 من انتفاء التناسب يثبت بانتفاء الجامع في احد الطرفين (قوله اذا اشتركت
 في جامع ذاتي) اعلم ان الاشتراك في جامع ذاتي اعم من الاشتراك في الجنس بان
 تكون تلك الامور المتعددة انواعا مندرجة تحت جنس كما ذكره عن ابن سينا
 وفي الاشتراك في النوع بان تكون تلك الامور اصنافا مندرجة تحت نوع كما يشترك
 الرومي والجبتي والهندي في الانسان حتى لو بحث في علم عن هذه الاصناف
 لكان موضوعه ذلك النوع فان قيل ان الاعراض المبحوث عنها في الفن اخص
 من ذلك الجامع الجنسي والنوع لانه لا يبحث فيه الا عن الاعراض الذاتية
 لانواع الجنس واصناف النوع فيكون اخص من الجنس والنوع فيكون اعراضا
 غريبة للجنس والنوع قلنا قد تقدم ان معنى قولهم موضوع العلم ما يبحث
 فيه عن اعراضه الذاتية ما يرجع فيه البحث عن الاعراض الذاتية الى البحث
 عن الاعراض الذاتية للموضوع والبحث عن الاعراض الذاتية لتلك الانواع
 والاصناف ليس من حيث انها اعراض ذاتية لها بل من حيث رجوعها
 الى البحث عن الاعراض الذاتية للموضوع اعني الجنس والنوع (قوله كان
 الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع) فلا يتعد موضوع وهو خلاف الفرض
 لان الفرض تعدده (قوله ان التشكيلات) اي كون المقادير بتشكلا
 وكذا التثليث والتربيع بمعنى كون المقادير مثلا ومربعا فتكون التشكيلات
 جمعا مصدرا مبنيا للمفعول (قوله امورا تخيلية) اي مما يدرك بالحس

فيجحد العلم ضرورة واما عدم تعدد
 الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلاته
 لو تعدد عليه فاما ان يتعدد بلا اشتراكها
 في جامع او باشتراكها في جامع ذاتي
 او عرضي الاول باطل بالاجماع وكذا
 الثاني والثالث عند المحققين اما الثاني
 فلان الامور المتعددة اذا اشتركت
 في جامع ذاتي كان الموضوع في الحقيقة
 ذلك الجامع كما قال ابن سينا في الشفاء
 ان التشكيلات المبحوث عنها
 في الهندسة من التثليث والتربيع
 والخميس والتسديس ونحوها
 لما كانت امورا تخيلية

والمقدار المطلق الذي هو موضوع الهندسة معنى جنسي بعيد عن الخيال وادراك البرهان على حقوق الامور التخيلية للمعنى الجنسي البعيد عن الخيال في غاية الاشكال وعلى حقوقها للتوحيات بناء على ان النوع اقرب من الجنس الى الخيال واسهل على البال اقاموا انواع موضوع الهندسة مقام موضوعها وقالوا موضوعها الخط والسطح والجسم التعاملي تسهلا لا امر الاستدلال واما الثالث فلان الاشتراك في العرض المطلق لا يكتفي في الاتحاد والاتحاد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعهما فعل المكلف والمقدار المشتركين في العرضية والاشتراك في العرض الخاص بنوع كالصحة الخاصة ببدن الانسان مثلا لا يشترط والاما وقع البحث في الطب عن احوال الادوية والغذية ونحو ذلك لانها لا تشارك البدن فيها بل في الانتساب اليها واعتبار ما ينشأ لا يفيد الانضباط لافضائه الى ان يتحد جميع العلوم العربية الباحثة عن احوال الانضباط فان موضوعاتها اعني الالفاظ المشتركة في عرض هو القدر المشترك بين موضوع النحو والصرف والمعاني والبيان ولو كان البحث عن احوال الالفاظ للاحتراز عن الخطأ في اللفظ فاذا عرفت هذا فموضوع الطب ليس تلك الاشياء المتعددة بل بدن الانسان من حيث يصح وعرض والبحث عن الاجزاء والغذية والادوية وغيرها باعتبار رجوعها الى البحث عن صحة البدن ومريضه (قوله واعتبر ما بينها) اي بين تلك الامور التي اردنا جعلها موضوعا لعلم واحد مع انتفاء التقدير المذكور حاصله ان الجامع العرضي بينها ما تعرض عام او عرض خاص بواحد منها او عرض مشترك بينها والكل باطل اما الاول والثاني فلما ذكر

المشترك لكونها منزوعة من الجزئيات الخارجية وتحفظ في الخيال فيكون النسبة الى الحافظة لا الى المدركة (قوله بعيد عن الخيال) لانه كلي لا يدرك الا بالهقل والمرتسم في الخيال هو المعاني الجزئية المدركة بالحواس المشتركة المنزوعة من الصور الخارجية (قوله اقرب من الجنس) لان ادراك الجنس لا يدرك فيه الا ما من تجريد النوع عن الشخصيات وثانيا من تحليل النوع الى الجنس والمفصل بخلاف ادراك النوع فانه يحصل بمجرد التجريد عن الشخصيات فيكون اقرب الى الخيال (قوله والمقدار) بالنسبة عطف على المضاف وقوله المشتركين صفة للمعطوف والمعطوف عليه (قوله في العرضية) وكذا في الوجود (قوله في العرض الخاص بنوع) اي بنوع من الانواع التي اردنا جعلها موضوعا لعلم واحد باعتبار اشتراكها في عرضي كبدن الانسان واجزائه والغذية والادوية والعناصر الاربع والامرجة فانها انواع متباينة لا تشارك بينها في جنس قريب كاشتراك الخط والسطح والجسم التعاملي في المقدار فاذا اردنا جعلها موضوعات للطب لا يمكن باعتبار جامع ذاتي من معنى جنسي او نوعي لعدم اشتراكها فيهما ولا باعتبار عرض خاص بنوع واحد منهما كالصحة الخاصة ببدن الانسان لان الاشتراك فيها ليس بشرط والاما وقع البحث في الطب عن احوال الاجزاء والغذية والادوية والامرجة لانها لا تشارك البدن في الصحة حتى يشترط وانما تشارك تلك الاشياء البدن في الانتساب الى الصحة والاشتراك في الانتساب اليها اما من قبيل الاشتراك في العرض المطلق او من قبيل الاشتراك في القدر المشترك بين تلك الامور المتعددة وعلى التقديرين لا يصلح جامعا اجماعا على الاول فلامر واما على الثاني فلان اعتبار المشترك بينها لا يفيد الانضباط لافضائه الى ان يتحد جميع العلوم العربية الباحثة عن احوال الانضباط فان موضوعاتها اعني الالفاظ المشتركة في عرض هو القدر المشترك بين موضوع النحو والصرف والمعاني والبيان ولو كان البحث عن احوال الالفاظ للاحتراز عن الخطأ في اللفظ فاذا عرفت هذا فموضوع الطب ليس تلك الاشياء المتعددة بل بدن الانسان من حيث يصح وعرض والبحث عن الاجزاء والغذية والادوية وغيرها باعتبار رجوعها الى البحث عن صحة البدن ومريضه (قوله واعتبر ما بينها) اي بين تلك الامور التي اردنا جعلها موضوعا لعلم واحد مع انتفاء التقدير المذكور حاصله ان الجامع العرضي بينها ما تعرض عام او عرض خاص بواحد منها او عرض مشترك بينها والكل باطل اما الاول والثاني فلما ذكر

وأما الثالث فلا فضاه إلى اتحاد جميع العلوم العربية ومن هنا ظهر عدم صحة
 ضمير التثنية في بينها كما وقع في بعض (قوله فلان تعدده آه) لأن اختلافه
 الموجب لاختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم هو الاختلاف بمعنى عدم
 التناسب التام على مامر ولا خفاء في أن تعدد الموضوع على تقدير عدم رجوع
 المحمولات إلى الإضافة المخصوصة عبارة عن عدم هذا التناسب (قوله وقد
 تقرر في موضعه آه) اعلم أنهم اختلفوا في أن الشيء الواحد ذاتا واعتبارا هل
 يجوز أن يكون موضوعا لعلمين مختلفين أو كثر أم لا يجوز فلا كثرون أنه
 لا يجوز واللام تمايزا لأن تمايز العلوم بحسب تمايز موضوعاتها وقال بعض
 المحققين إنه جائز وواقع أما الجواز فلأنه يصح أن يكون لشيء واحد أعراض ذاتية
 متنوعة يبحث في علم عن نوع منها وفي علم آخر عن نوع آخر منها فتمايز العلمان
 بالأعراض المبحوث عنها وإن اتحد الموضوع بالذات والاعتبار وذلك لأن اتحاد
 العلم واختلافه إنما هو باتحاد مسائله واختلافها وكما تجدد المسائل باتحاد
 موضوعاتها بأن يرجع الجميع إلى موضوع العلم سواء كان واحد حقيقة
 أو متعديا نجم عنه الإضافة المخصوصة على ما تقدم ويختلف باختلافها بأن
 لا يرجع إلى موضوع العلم كذلك نجد باتحاد محمولاتها بأن يرجع الجميع إلى نوع
 من الأعراض الذاتية للموضوع أن اتحد الموضوع أو إلى جنسها الذي هو
 الإضافة المخصوصة أن تعدد الموضوع كما تقدم أو إلى جنسها الذي هو غير
 الإضافة المخصوصة أن اتحد الموضوع كما في المنطق ويكون المبحوث عنه
 في الحقيقة هو ذلك الجنس ويختلف باختلاف محمولاتها بأن لا يرجع الجميع إلى
 نوع من الأعراض الذاتية إلا أن اعتبر في اتحادها اتحاد كل من الموضوع
 والمحمول وفي اختلافها يكفي اختلاف أحدهما على مامر والحاصل أنه لا فرق
 بين الموضوع والمحمول فيما يرجع إلى اتحاد العلم واختلافه فكما يصح التمايز بتمايز
 الموضوع فكذلك يصح تمايز المحمول أيضا فإن قيل هذا جواز عقلي ونحن اعتبرنا
 الموضوع في التمايز اصطلاحا ولا تمنع الجواز العقلي قلنا لا مضايقة في الاصطلاح
 وأما الوقوع فلأن الحكماء جعلوا اجسام العالم وهي البسائط من الأفلاك
 والعناصر موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعلم
 من حيث الطبيعة والهيئة فيهما بيان الأعراض الذاتية المبحوث عنها الأجزاء
 الموضوع والملاوقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم
 على الإطلاق لكن البحث في الهيئة عن أشكالها وفي علم السماء والعالم عن

وأما عدم اتحاد العلم أن تعدد الموضوع
 على اتقاء ذلك التقدير فلان تعدده
 حيث عين اختلافه الموجب لاختلاف
 المسائل الموجب لاختلاف العلم ولأن
 تعدد الموضوع وتنوعه بوجب تنوع
 الأعراض الذاتية وقد تقرر في موضعه
 أن مجرد تنوعها إذا لم يرجع إلى الأمر
 الواحد يكون سببا لتعدد العلم وإن اتحد
 الموضوع فكيف إذا تعدد هذا لتحقيق
 الكلام صاحب التتبع

طبائعا فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع
 بالذات والاعتبار فالشارح رحمه الله اختار ما ذهب اليه بعض المحققين حيث
 قيل ان مجرد تنوع الاعراض الذاتية اذا لم يرجع الى الامر الواحد يكون سببا
 لتعدد العلم وان اتحد الموضوع لكن في كل من وجهي الجواز والوقوع بحثا
 في وجه الجواز فلو جوه الاول انه مبني على كون الحقيقة المذكورة في تعريف
 الموضوع بياناً لتنوع الاعراض الذاتية وقد عرفت فيما سبق انها قيد للموضوع
 لا بيان لتنوع الاعراض الذاتية فانما كانت قيداً له بتعدد الموضوع بتعدد القيود
 فلا يكون الموضوع واحداً ذاتاً واعتباراً بل بتعدد اعتباراً ولو سلم انها تنوع
 الاعراض الذاتية واسكنه لا تنوع الاعراض الذاتية الشيء واحد من جهة
 واحدة بل انما تنوع من جهات متعددة فذلك الشيء بتعدد بحسب تعدد الجهات
 فلم يكن الموضوع واحداً ذاتاً واعتباراً والثاني ما ذكره في التلويح انهم لما حاولوا
 معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق انواعاً واجزاءها وبجسوا عما
 اساطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متجذبة في كونها بحثاً
 عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فعملوها بهذا الاعتبار علماً
 واحداً يفرق بالتدوين والسمية وجوز والكل احداً بل يضيق اليه ما يطلع عليه
 من احوال ذلك الموضوع فان المعبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به
 الطائفة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان
 يوضع شيء واحد واشياء متضاربة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ويطلبها
 ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شيء وذلك في احوال شيء مغايرة
 بالذات او بالاعتبار بان يؤخذ في احد الطرفين مطلقاً وفي الاخر مقيداً او يؤخذ
 في كل منهما مقيداً مقيداً آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع
 معلوم بين الوجود في العلم فهو الصالح سبباً لتمايز العلم حاصله ان تمايز العلوم تمايز
 موضوعاتها ليس مجرد اصطلاح بل لكون الموضوع صالحاً في نفسه للسببية
 لتمايز العلم والثالث انه لو جاز تعدد العلوم باعتبار تعدد انواع الاعراض الذاتية
 لشيء واحد لزم بجواز تعدد كل علم من العلوم المدونة اذ ما من علم الا ويشتمل
 موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فليكن احداً ان يجعله علوماً متعددة جهتها
 الاعتبار مثلاً يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علماً ومن حيث
 الحرمة علماً آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوماً متعددة موضوعاتها فعل المكلف
 فلا يضبط الاتحاد والاختلاف كذا في التلويح وأشار الشارح بقوله اذا لم يرجع

الى الامر الواحد الى دفعه فانه لم منه ان تنوع الاعراض لا يكون سببا
 لتعدد العلم اذ يرجع الى شئ واحد وكل من الوجوب والحرمة والاباحة والنسب
 والكرهه راجع الى ما ثبت بخطاب الله تعالى فلا يصير سببا لتعدد علم الفقه واما
 في الوقوع فلان موضوع علم السماء والعالم ليس اجساما مطلقا لكون
 الاعراض المبحوث عنها اخص منها مطلقا يترتب على استعدادهما خاص غير
 استعدادها لسائر الاعراض الذاتية لها فموضوع علم السماء والعالم هو تلك
 الاجسام من حيث اشتغالها على الطبيعة التي هي مبدأ التغير اي خروج المادية
 من القوة الى الفعل في آثار ترتب عليه وموضوع علم الهيئة تلك الاجسام من حيث
 صلاحيتها لقبول الاثر الذي هو الشكل وقوته ولان تعدد الموضوع وتنوعه
 اي تعدده وتنوعه على انتفاء ذلك التقدير (قوله بحيث يندفع عنه اعتراضات
 التلويح) منها ما اعترض على قوله ان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف
 المسائل على انتفاء ذلك التقدير بقوله انه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكررها
 لانفسها انه يوجب اختلاف العلم لان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد
 عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكرر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم لو لم تكن
 الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون
 موضوعا للعلم واحد بشرط تناسبها في امر ذاتي كالخط والسطح والجسم التعاليم
 المناسبة في مقدار الهندسة او في امر عرضي كبدن الانسان واجزائه والاعذية
 والادوية المتشابهة في الانسحاب الى الصحة للطب ووجه الاندفاع باختصار
 الشق الثاني اعني ان يراد عدم تناسبها لكن لا مطلقا بل عدم التناسب التام
 على ما تقدم ولا يخفى ان تكرر الموضوعات على تقدير انتفاء الاضافة المخصوصة
 يوجب عدم التناسب وان لم يوجب عدم مطلق التناسب وتناسب الخط والسطح
 والجسم التعاليم في المقدار ليس تناسبا تاما يصح جعلها موضوعا للعلم بل
 الموضوع في الحقيقة هو المقدار على ما مر وتناسب بدن الانسان واجزائه
 والاعذية وغيرها في ذلك العرض لا يصلح جامعاعلى ما مر ايضا ومنها ما اعترض
 على قوله ان المبحوث عنه اذا لم يرجع الى الاضافة المخصوصة لم يتعدد الموضوع
 بما حاصله ان موضوع الاصول هو الادلة الاربعة لا مفهوم الدليل ولا اضافة
 بين الادلة الاربعة وكذا موضوع المنطق هو التصور والتصديق ولا اضافة
 بينهما ووجه اندفاعه ما ذكره بقوله ان الامور المتعددة اذا اشتركت في جامع ذاتي
 كان الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع لا الامور المتعددة ولا يخفى في ان الكتاب

بحيث يندفع عنه اعتراضات التلويح
 كما لا يخفى على متأمل منصف وبالجواب
 عن التعسف منصف

والسنة والاجتماع والقياس مشتركة في مفهوم الدليل وهو ذاتي لها
وكذا الوجوب والندب والاباحة والحرمة والكرهية مشتركة في ذاتي لها وهو
الحكم الشرعي فكان الموضوع في الحقيقة هو الدليل والحكم لا ماصدا فاعليه
من الاشواق المذكورة ولا يخفى في تحقق الاضافة المخصوصة بين الدليل والحكم
وكذا المشترك بين المعلوم التصوري والتصديقي هو الموصل وهو الموضوع وهو
واحد لا تعدد فيه فلا حاجة الى اجمال فان قيل ان مفهوم الدليل لا يبحث
في الغرض من امره الذاتية بل انما يبحث عن احوال التصديقات والسنة
والاجماع والقياس وكذا مفهوم الحكم فكيف يصح ان يكون ذلك المفهوم
موضوعا للغرض قلنا المراد بمفهوم الدليل والحكم هو معروض المفهوم الذي هو
التكلي الطبيعي في حين جزيئات غير متماثلة لا المفهوم من حيث هو المفهوم
فصكر الموضوع هو الدليل والحكم الشرعيين المتماثلين للأنواع والافراد
وموضوع المنطق هو العلوم المتوصل الشامل للتصوري والتصديقي كذا افادة
لشارح في حاشيته على التلويح ومنها ما اعترض على ما ذكره بعض المحققين
على الجواز المتكورا عني الوجه الثالث الذي ذكرته ووجه دفعه ظهر من
قوله اذا لم يرجع الى الامر الواحد على ما ذكرناه (قوله كل حكمه ومصلحة)
اعلم ان الحكمه معنيين احدهما الاعتقال والاحكام في العلم والفعل والثاني العلم
بالاشياء على ما هي عليه والمراد ههنا الخاص بالصدر بالغي الاول اي كل
امر يترتب على فعل الفاعل على وجه الاحكام بمعنى غاية اه وانما عطف
المصلحة عليها اشارة الى ان كلا من الحكمه والمصلحة اهم من الفائدة والغاية
فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه فان كل امر يترتب على فعل الفاعل
ان كان على وجه الاحكام وكان فيه نفع للفاعل يسمى حكمه ومصلحة سواء كان
ذلك الفعل يسمى غاية او فائدة وان كان على وجه الاحكام ولا نفع فيه للفاعل يسمى
بمصلحة ولا مصلحة وان كان فيه مصلحة ولا احكام فيه يسمى بمصلحة لاحكامه
ثم اعلم ان الشريف العلامة قال في بعض المواضع اذا ترتب على فعل امر فذلك
الامر من حيث انه نتيجة لذلك الفعل وثمرته يسمى فائدة ومن حيث انه على طرف
الفعل ونهايته يسمى غاية ثم فائدة الفعل وغايته متخذتان بالذات ومختلفتان
بالاعتبار ثم ذلك الامر المسمى بهذين الاسمين ان كان متبعا لاقدام الفاعل على
الفعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرض او مقصود او بالقياس الى فعله على غاية
فالفرض والعلة الغاية ايضا يتخذان ذاتا ومختلفتان اعتبارا وان لم يكن سببا

ثم لما فرغ من تعيين الموضوع شرع
في تعيين الفائدة فقال (وفائده) كل
حكمه ومصلحة تترتب على فعل
تسمى غاية من حيث انها على طرف
الفعل ونهايته وفائده من حيث ترتبها
عليه

للاقدام كان فائدة وغاية فقط فالغاية اعم من العلة الغائية انتهى ولهذا
 قصرنا الحكمة والمصلحة بالاثر المذكور ثم الظاهر من قوله كل حكمة ومصلحة
 آه ان كل شيء يصدق عليه الحكمة والمصلحة فانه يصدق عليه الفائدة والغاية
 والاثر ولا ينعكس كلياً بل ينعكس جزئياً لان بعض الاثر لا يصدق عليه الحكمة
 والمصلحة كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا وقتله فان هذا القتل يقال له اثر
 ولا يقال له حكمة ومصلحة لعدم القصد فيه والظاهر من قوله يترتب على فعل
 ان ما يترتب على ما ليس بفعل من الاثر لا يسمى غاية ولا فائدة كغايات العلوم المدونة
 آلية او غير آلية لان تلك العلوم ليست بافعال بل عبارة عن المسائل المخصوصة
 او ادراكاتها او الملكة الحاصلة عنها بل الغاية والفائدة ما يترتب على فعل
 وفيه نظر لان قولهم غاية العلوم الغير الآلية حصول نفسها وغاية العلوم الآلية
 حصول غيرها وقولهم ان غاية الشيء علة له ولا يجوز صكون الشيء علة لنفسه
 فكيف يجوز ان تكون غاية العلوم الغير الآلية حصول نفسها وقولهم في جواب
 هذا الاعتراض الغاية بحسب وجودها الذهني علة لوجود ذي الغاية في الخارج
 فاللازم من كون الشيء غاية لنفسه ان يكون وجوده الذهني علة لوجوده
 الخارجي وذلك جائز وكل علم من العلوم المدونة قد يوجد في الذهن بذاته كما اذا
 تعلمت علما مخصوصا كالاصول مثلا فان ذلك العلم حاصل بذاته في الذهن
 وقد يوجد فيه لبيداته بل بصورته كما اذا تصورت علما مخصوصا بامر كلي قبل ان
 تتعلمه ولا شك ان وجوده في الذهن على الوجه الاول مغاير لوجوده فيه على الوجه
 الثاني لان الاول وجود اصلي كالوجود الخارجي والثاني وجود ظلي تبني فهو
 باعتبار الوجود الثاني علة لا باعتبار الوجود الاول فتنسب الثاني الى الاول كنسبة
 الوجود الذهني الى الخارج انتهى كلها يقتضي ان الذي يترتب عليه الغاية لا يلزم
 ان يكون فعلا لان العلوم آلية او غير آلية ليست فعلا كما ترى وقد يقال ان العلوم
 الغير الآلية انما هي غاية لتحصيلها لا حصول نفسها وكذا ما يترتب على العلوم
 الآلية من العلوم المقصودة انما هي غاية لتحصيل العلوم الآلية لا نفسها
 والتحصيل من قبيل الفعل الاختياري فان قيل انه لو جاز ذلك لزم تقدم حصول
 العلوم الغير الآلية في انفسها على تحصيلها وتحصيلها مقدم على حصول
 انفسها فيلزم تقدم حصولها في انفسها على نفسه بمرتين ولزم تقدم حصول
 العلوم المقصودة على تحصيل العلوم الآلية وليس كذلك قلنا ان اربابا وم تقدم
 حصول العلوم في الخارج فاللازمة ممنوعة وان اراد حصولها في الصور

فالملازمة مسئلة ولزوم تقدم الشيء على نفسه ممنوع لأن تحصيلها إنما يقدم على حصول انفسها في الخارج لا في التصور (قوله واما الغرض أه) الذي ظهر منه ان الغرض والعلة الغائية متساويان صدقا مترادفان مفهومهما وقد تقدم عن الشريف العلامة انها مختلفان اعتبارا اى مفهومهما ومحددان ذاتا والجواب ان التسمية بالاسمين لا تقتضى التعدد في المسمى وان قيد الحثية معتبر في مفهومات الامور الاعتبارية ذكرت اولم تذكر فيختلفان اعتبارا بالحثية (قوله والعلة لعينية) عطفت على الموصول اى الغرض هو العلة لعلية الفاعل (قوله فلا توجد في افعال الله تعالى) اى لا يوجد كل من الغرض والعلة الغائية واما الغاية بمعنى نهاية الفعل وظرفه فيجوز في افعاله تعالى لعدم المحذور المذكور وكذلك الموجب عند منتهى على ما صرح به الشريف في حاشية شرح المختصر لكن كل من الغرض والعلة الغائية يختص بالفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد تسمى فائدة فعل الموجب علة غائية مجازا تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل اعلم انهم اختلفوا في ان افعاله تعالى هل تعمل بالاغراض او لا وعلى الثاني هل يجوز خلوه لفعله تعالى عن حكمة ومصلحة او لا فذهب المساريدية الى ان افعاله تعالى كلها لا تعمل بالغايات والاغراض واسكنها لا تخلو عن حكمة ومصلحة واستندوا عليه بوجهين الاول انه لو كان فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا بتخصيل ذلك الغرض وذلك محال عليه تعالى لانه كامل من جميع الوجوه لا يقال يجوز ان يعود الغرض الى غير الله فلا يلزم الاستكمال بالغير لانا نقول حصول ذلك الغرض للغير لا بد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والالم يصلح غرضا لفعله فيلزم المحذور المذكور ايضا الثاني انه لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعله لما كان حاصلا بتخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل واللازم باطل لما ثبت ان الكل مستند اليه تعالى ابتداء بلا واسطة امر وذهبت الاشعرية الى ان بعض افعاله تعالى يجوز ان يعمل بالاغراض وان يخلو بعض فعله عن حكمة ومصلحة وذهبت المعتزلة الى ان افعال الله تعالى معللة بالاغراض والحق ما ذهب اليه مشايخنا المتأيدية على ما بيناه (قوله معرفة الاحكام) لا يخفى عليه انه ان كان المراد باصول الفقه المسائل فلا يصح جعل معرفة الاحكام غاية لها لعدم ترتيبها على المسائل بل انما ترتب على معرفتها وتحصيلها وان كان المراد ادراك المسائل والملكة الحاصلة من تلك الادراكات يصح جعلها غاية وفائدة

واما الغرض ويسمى علة غائية ايضا فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله والعلة لعلية فلا توجد في افعال الله تعالى لاستلزام استكمالها بالغير لان فاعليته تعالى حينئذ تكون معلولة لذلك الغرض اذا عرفت هذا فاعلم ان فائدة الاصول وغايته (معرفة الاحكام) الى ما بيناه

له أصكته يرد عليه فله من أن القادة والغاية التي ترتب على الفعل وتلك
 الإحداثيات كانت والملكة المذكورة ليست فعلا ويجب بمجرى أيضا من أن الضائدة
 التي ترتب على تحصيل العلوم لا على انفسها ولقائل أن يقول لا نسلم أن معرفة
 الأحكام ترتب على معرفة تلك المسائل كما لا ترتب على انفسها لأنه لا بد من فهم
 تلك المسائل بعد ادراكها إلى صغرى سهلة الحصول اللهم إلا أن يقال المراد
 بمعرفة الأحكام الاقتدار عليها لا المعرفة بالفعل (قوله بحسب الطاقة
 الإنسانية) أي طاقة إنسان بقدره على الانتقال من الشكل الأول إلى النتيجة
 لا مطلقا (قوله لنسأل بالجريان أه) بيان لقائدة معرفة الأحكام فكانت
 السعادتان غلة الغاية ومنتهى القادة وهو المطلوب لذاته وهذه السعادة هي
 غاية غاية علم التكلام أيضا على ما صرح به في المواقف (قوله ببيان جهات
 دلالة أه) قد أشار فيه إلى أربعة أمور عطفية للدليل وهو العالم والمذكول
 وهو الصانع ودلالة الدليل على المذكول وهو النسبة بينهما وجه الدلالة وهو
 الحدوث أو الامكان على الاختلاف وفيما نحن فيه الدليل هو اقيوم الصلاة مثلا
 والمذكول هو الواجب والدلالة هي النسبة بينهما وجه الدلالة كون الدليل أمرا
 ضالما عن قرينة التبيين والتسخ وقد اختلفوا في أن جهة دلالة الدليل هل
 تغاير الدليل أو لا قبل نعم وقبل لا وجه الأول ما ذكرناه من البيان ووجه الثاني
 أن العالم يدل على الصانع نظرا إلى ذاته لا بالنسبة إلى عارضه من الحدوث
 أو الامكان والأزيم التسلسل لا ينتقل الكلام إلى ذلك فوجب أن يكون له وجه
 دلالة تغايره لكونه دليلا على وجود الصانع فكذلك العالم فيلزم التسلسل والحدوث
 والامكان ليسا غير العالم إذ لا واسطة بين العالم والصانع تغايرهما بل كل ما يتغاير
 الصانع فهو داخل في العالم فيكون كل من الحدوث والامكان داخلا في العالم
 على ما في المواقف (قوله أعني غايه يستلزم أه) أشار فيه إلى ما طالعوا أنه لا بد
 في الدليل من مستلزم للمطلوب والالام ينتقل إلى ذهن منه إليه ولا بد من ثبوت
 المستلزم للمحكوم عليه وهو العالم ههنا يلزم من ثبوت ذلك المستلزم له ثبوت
 لازمه وهو الحدوث له ومن هنا أي من وجوب المستلزم للمطلوب الموصوف
 بالثبوت للمحكوم عليه فالأوجب في الدليل مقدمتان أحدهما عن استلزام
 المستلزم للمطلوب وهي الكبرى وثانيهما عن ثبوت المستلزم للمحكوم عليه وهي
 الصغرى فإن قيل الاستلزام إنما يكون في القطعيات دون الظنيات ومسائل
 الجففة ظنيات المجتهدين قلنا إن أزيد بالدليل أعم من القطعي والامارة على ما هو

بحسب الطاقة الإنسانية لنسأل بالجريان
 على موجهها السعادة الدينية
 والنبوية وذلك لأن هذا العلم المتكفل
 ببيان جهات دلالة الأدلة الأحكام أعني
 ما به يستلزم الدليل المطلوب كالحدوث
 والامكان للعالم

الظاهر من المقام يحمل الاستزام المذكور ههنا على المناسبة الصحيحة للانتقال
الى المطلوب لاعلى امتناع الانفكاك وان اريد به القطعي يحمل الاستزام على
امتناع الانفكاك ويقلل الظن في الحكم نفسه لا في ثبوت ذلك الحكم المظنون
بل ثبوته قطعي بناء على ان كل حكم مظنون المجتهد فهو ثلث بحسب العمل به
بالاجماع فان قيل المشهور ان الدليل عند الاصوليين مفرد وهو العالم بالنسبة
الى الصانع وقد صرح به ههنا فامعنى لزوم المقدمتين عند فهم قلنا نعم الا انه
لا يمكن التوصل به الى مطلوب خيري بدون النظر الصحيح فيه على ما تقدم فن
حيث يتعلق به النظر في وجوب المقدمتان واما عند المنطقيين فالدليل هو مجموع
المقدمتين وكل من المقدمتين جزء من الدليل عندهم (قوله وبيان شرائط
افادتها) اي افادة الادلة للاحكام الشرعية والمراد بافادتها اعراضها بالتأني
المجوز عنها اعني الاثبات وبشرائطها ما يتوقف عليه الاثبات من عمومها
وخصوصها واولاها وغيرها على ما تقدم والمراد بالامور المختبرة في تلك الافادة
هي ما يتوقف عليه ثبوت الحكم من كونه عبادة او عقوبة وكون المحكوم عليه مكلفا
(قوله ولو اجالا) فان الذين في الاصول هو كون الآخر الخالي عن قرينة التدبير
لوجوب مثلا وكون العلم مفيدا حكما كذا والخاص مفيدا لحكم كذا وهو المراد
بالبيان الاجمالي (قوله ولهذا) اي ولكون هذا العلم متكللا بالبيان الاجمالي
أخيج الى علم آخر وهو الفقه الباحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة من
الادلة التفصيلية كوجوب الصلاة المستفاد من اقيوا الصلاة ووجوب الزكاة
للمستفاد من اتقوا الزكاة وغيرها من الاحكام الجزئية المستفادة من الادلة
المبينة التي نيطت تلك الاحكام بها والمراد من هذا الكلام دفع ما توهم من
ان معرفة الاحكام لو كانت غاية الاصول لما أخيج لهذه المعرفة الى علم آخر اي
الفقه (قوله اي في الفن او من الكتاب) يعني ان المقصود في الفن يشمل
المقصدتين والخاتمة لا مقدمة الفن ولا غايته لانهما خارجان عن المقصود فيه
بخلاف المقصود من الفن فان المقصود من الفن غايته لا المقصدتان ولا الخاتمة
فقوله فانحصر المقصود في مقصدتين وخاتمة انما يستقيم على الاول دون الثاني فلذا
فصره بالاول دون الثاني وكذا المقصود من الكتاب يشمل المقصدتين والخاتمة
لا المقصدتين بخلاف المقصود في الكتاب فانه يشمل المقدمة ايضا فلذا فصره بالاول
دون الثاني (قوله لان الاول) اي المقصود من الفن (قوله والثاني) اي
المقصود في الكتاب (قوله الاول في الادلة الاربعة اه) قال الامدي في الاحكام

وبيان شرائط افادتها ايها والامور
المختبرة في تلك الافادة ولو اجالا ولهذا
أخيج الى علم آخر باحث عن
خصوصيات الاحكام المستفادة
من الادلة التفصيلية (فانحصر) اي
اذا كان بحث الاصول عن احوال
الادلة والاحكام انحصر (المقصود)
اي في الفن او من الكتاب لا المقصود من
الفن او في الكتاب لان الاول هو الغاية
ولا وجه لانحصارها فيما ذكر
والثاني يتناول المقدمة (في مقصدتين)
ليان احوال الادلة والاحكام
(وخاتمة) لبيان احوال الاستنباط
وما يتعلق به (المقصد الاول في)
بيان احوال (الادلة) الاربعة وهي
الكتاب والسنة والاجماع والقياس

المسمى بالدليل الشرعي منقسم الى ما هو صحيح في نفسه ويجب العمل به والى ما ظن انه دليل صحيح وليس كذلك اما القسم الاول فهو خمسة انواع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال وهكذا جعل ابن الحارث الادلة الشرعية خمسة انواع وعد الاستدلال خامسا وانما تركه المصنف لما قالوا انه يرجع بجميع اقسامه الى التمسك بمعقول النص والاجماع على ما صرح به الامدي واقسامه عند الحنفية اربعة التلازم بين الحكمين الثبوتين او التفتين او احد هما ثبوت والاخر نفي او بالعكس والاستصحاب وشرع من قبلنا والاستحسان وقالت المالكية المصالح المرسلة ايضا وقال قوم نفي المداولة ايضا في الحكم العدمي والشافعية لم يعدوا غير التلازم والاستصحاب وشرع من قبلنا من الاستدلال فان قيل فعلى هذا ان كلامنا من السنة والاجماع والقياس يرجع الى الاستدلال بالكتاب فلم يعدوها قسما برأسه بل كل من الاربعة يرجع الى الاستدلال بالكلام النفسى على ما صرحوا به قلنا نعم الان كلا من هذه الاربعة لما كان نوعا مخالفا للآخر صلح قسما برأسه على حدة بخلاف ما ذكر من التلازم والاستصحاب والاستحسان وغيرها مما ذكره الشارح اذ لا مغاربة بينهما وبين الادلة الاربعة تغاير نوعيا فلم يصلح قسما برأسه ثم الثلاثة الاول من تلك الاربعة اصول مطلقة والقياس اصل من وجه وفرع من وجه واثرة في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم لافى اثباته كالثلاثة المذكورة ولهذا قال فخر الاسلام الزيدى اصول الشرع ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة وقد تقدم في اول الكتاب ما فيه من الابحاث ثم هذه الطريقة مجازية اقامة شمول العموم العلى مقام الشمول الظرفى بمعنى انه كلما تحقق المقصد الاول تحقق بيان الادلة الاربعة بخلاف عكسه لجواز تحقق بيانها بغير المقصد الاول فشبّه الشمول العلى بالشمول الظرفى (قوله اما وحي او غيره) والمراد بالوحي ههنا اعم من الكتاب والسنة بقريئة انقسامه اليهما (قوله والوحي اما متلوفا للكتاب) اختلف في معنى كونه متلوفا قيل معناه ان يتعلق بتلاوته الاحكام كوجوبها في الصلاة وحرمتها للحائض والجنب وقيل معناه تلاوة جبرائيل عليه السلام على الرسول عليه السلام وتلاوة الرسول على الامة وقيل معناه ان يظهر ما هو مكتوب في اللوح المحفوظ ومفيد به لايجوز لجبرائيل والالرسول ولاغيرهما تغييره وتبدله بلفظ آخر يفيد عين فائدة لانه معجز ومحمى به وهذا مختص بالقرآن واما السنة فيحتمل ان يكون النازل على

وجه الضبط ان الدليل اما وحي او غيره والوحي اما متلوفا للكتاب والا فالسنة

جبرائيل معناها صرفا فكسه حلة عبارته وبيته للرسول عليه السلام تلك العبارة
او الهمه كالقته بدون عبارته فاعرب الرسول عليه السلام بعبارته ويجوز
نقلها بالمعنى وان كان الاولى نقلها بلفظها كذا ذكره انتقنا زاني في بعض
كتبه فافاد ان السنة المقابلة للكتاب لم ينزل الامضاءها فقط وبه صرح
في الكشف الكبير ايضا حيث قال ان الوحي الذي ليس بمتلو لم ينزل الامضاء فان
قيل تقسيم الوحي الى القسمين غير صحيح لوجوب وجود المقسم في جميع افراد
اقسامه وقد قرر ان من السنة ما يكون اجتهاديا ومنها ما يكون فعليا
وكلاهما ليسا بوحى لان الوحي كلام خفي بنا في الاجتهاد اجيب عنه باننا لنسلم
وجوب وجود المقسم في جميع افراد اقسامه لجواز ان يكون القسم اعم من المقسم
نحو الانسان اما اسود او ابيض ولو سلم ذلك لكن لانسلم ان كلاما من السنة الفعلية
والاجتهادية يكون بدون الوحي بل كل ما فعله عليه السلام واجتهد فيه يكون
بالوحي سوى ما كان من الامور العادية على ما سياتى ذكره في ركن السنة قلت
فيه نظرا لاي لزوم من كون الشيء بالوحي كونه وحيا وهو المطلوب تأمل (قوله)
ان كان قول كل مجتهد وقع في التلويح كل امة بدل مجتهد اتماعدل عنه
اذ لم يدخل في الاجماع لعوام الامة بل اهل الاجماع هم العلماء المجتهدون وههنا
بحث وهو ان كون الاجماع من ادلة الفقه يستلزم ان لا يكون علم الصحابة في زمان
النبي عليه السلام فقها لعدم الاجماع في زمانه فلا يكون احدا من الصحابة في زمن
النبي عليه السلام فقيها والجواب عنه اننا لنسلم تلك الملازمة لان الفقه عبارة عن
العلم بجميع الاحكام الشرعية الفرعية التي قد ظهر نزول الوحي بها في وقت نزول
الوحي وبها وبالاحكام الاجماعية في زمن الاجماع فيكون علم الصحابة فقها
في زمن النبي عليه السلام لانهم يعرفون جميع الاحكام الشرعية التي ظهرت نزول
الوحي بها ووجد عليه كون الفقه عبارة عن مفهوم كلي يصدق على جل متعددة
يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بحملة من الاحكام ويوما
باكثر منها وهكذا يستزيد الى انقراض زمن النبي عليه السلام ثم يتزايد بانقضاء
الاجماع يوما فيوما ويدفع هذا بمنع بطلان اللازم بل كل علم يتزايد يوما فيوما
بتلاحق الافكار (قوله والا فالقياس) لا يخفى عليك ان هذا البيان يقتضي
ان تكون المسائل القياسية داخلية في الفقه كالمسائل الاجماعية والكلية
والسنية وقد صرحوا انها خارجة عن الفقه في التلويح لا يشترط في الفقه العلم
بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة

وغير الوحي ان كان قول كل مجتهد
في حصره لاجماع والا فالقياس

بالاجتهاد في توقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقف فقهاء عليها
 لزم الدور فإن قيل هذا إنما يستقيم في أول القايسين وأما من بعده فيجوز أن
 يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الأول من غير لزوم
 الدور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد للغير على الأصح بل عليه أن يعرف المسائل
 القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها في فقهاء المجتهد الثاني لزم الدور أيضا
 نعم يشترط أن يعرف المجتهد الثاني أقوال المجتهد بن في المسائل القياسية لئلا
 يقع في مخالفة الاجماع ولا يلزم منه اشتراط العلم بالمسائل القياسية أيضا اللهم
 إلا أن يقال إنها داخلية في الفقه لا بمعنى أن كون الشخص فقيها يتوقف عليها
 حتى يلزم الدور بل بمعنى أنها داخلية في فقه من أدى اجتهاده إليها وان لم يتوقف
 فقهاهته عليها أو يقال إنها داخلية في الفقه بالنسبة إلى القائس الثاني بمعنى
 أن كون الشخص فقيها يتوقف عليها بناء على ما روى عن أبي حنيفة من جاهد
 عليه من جواز تقليد المجتهد للغير أو يقال إنها داخلية في الفقه المدون بعد اقتراض
 زمن الاجماع لافي الفقه الذي يجب تحصيله على المجتهد لاستنباط المسئلة (قوله
 وأما شرايع من قبلنا آه) أي بعضها راجعة إلى الكتاب إذا قصها الله تعالى
 بلا انكار وبعضها إلى السنة إذا قصها الرسول عليه السلام بلا انكار فإن تلك
 الشرايع إنما تلزمنا إذا قصها الله تعالى علينا أو رسوله بلا انكار على ما سألنا
 في موضعه (قوله والتحرى عمل بأحد الأربعة) لأن الأمة اجتمعت على شرعية
 التحري عند الحاجة ووردت فيه السنة والآثار كما في أمر القبلة والأذان
 عند الاشياء وكذا الاستحسان والمصالح المرسلة راجعة إلى أحد الأربعة
 بل إلى القياس (قوله والاخذ بالاحتياط بقوله عليه السلام) أي راجعة
 إلى السنة القولية قال رحمه الله في حاشية التلويح أن التحري والعمل بالظاهر
 والأظهر والاخذ بالاحتياط والقرعة لطيب القلب كلها راجعة إلى أحد
 الأربعة (قوله وآثار الصحابة آه) قال في حاشية التلويح وأما قول الصحابي
 فراجع إلى السنة لأن الظاهر فيه السماع وقال عليه السلام بإيهم اقتديتم
 اهتديتم (قوله يطلق آه) أي في عرفهم والا فني لفهم الكتاب مصدر
 بمعنى الجمع ثم سمي به المفعول للمبالغة أو أيهم للمفعول كالباس للملبوس
 والقرآن مصدر بمعنى القراءة كما هو كذلك عند سائر أهل اللغة وأما في العرف
 فترادفان على ما سيصرح به (قوله على الكل والكل المشترك آه) فيه نظر
 أما أولا فلأن المقصود بيان أن إطلاق لفظ القرآن والكتاب عند الأصوليين

وأما شرايع من قبلنا فلمحة بالكتاب
 أو السنة والعرف والتعامل بالاجماع
 والاستصحاب والتحرى عمل بأحد الأربعة
 والعمل بالظاهر أو الأظهر عمل
 بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط بقوله
 عليه السلام دع ما يربك إلى ما لا يربك
 والقرعة لطيب القلب بالسنة أو الاجماع
 وآثار الصحابة وكبار التابعين بشبهة
 الحديث أو بقوله عليه السلام أصحابي
 كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وقوله
 صلى الله تعالى عليه وسلم خير القرون
 قرني الذين أنا فيهم ثم الذين يلونهم
 الحديث (وهو) أي المقصد الأول
 الذي في الأدلة بترتيب (على أربعة أركان)
 لبيان أحوال الأدلة الأربعة (الركن
 الأول في) بيان حال (الكتاب) قدم
 لشرفه وافقار الباقي إليه اعلم أن كلا
 من الكتاب والقرآن يطلق عند
 الأصوليين على الكل والكل المشترك
 منه وبين كل جزء منه بدل على المعنى
 المقصود لأن بحثهم عنه من حيث
 كونه دليلا وهو الجزء فاحتج إلى تحصيل
 صفات مشتركة بين الكل والجزء
 مختصة بهما

على الكل وعلى كل جزء منه هل هو بطريق الحقيقة متفق احدى الجزئين المجازي الاخر
 او بطريق الاشتراك اللفظي بان يوضع باراء الصكل والجزء بوصفهم مستقلين
 او بطريق الاشتراك المعنوي بان يوضع باراء المفهوم الكلّي المشترك بينهما
 ويطلق على كل منهما بطريق الحقيقة مثل اطلاق سائر الكلمات على جزئياتها
 كما طلاق الانسان مثلا على افراده لا يسان اطلاقه على الكل وعلى الكلّي
 المشترك بينهما وبين كل جزء منه على ما هو الظاهر من كلامه ولذا اشرع في ذكر
 المفهوم الكلّي المشترك بين الكلّي والجزء على حسب اختلافهم فان ظهر ما قال
 في التلويح بطلاق على المجموع وعلى كل جزء منه وهذا لان بحث الاصول عن
 الكتاب ليس الا من حيث كونه دليلا على الحكم الشرعي والدليل هو الجزء على
 ما سيصرح به لا الكل ولا الكلّي المشترك بينهما وبين الجزء لان المشترك بينهما من
 تصور مفهوم المنزل او المتلوا والمقروء او المكتوب في المصاحف مفهوم كلي لا يصلح
 دليلا للحكم اصلا وانما الدليل هو الجزء نحو اقيموا الصلاة وغيره وكذا الكل من
 حيث هو كل لا يصلح دليلا على احكام مخالفة فلا وجه لذكر لفظ الكلّي
 المشترك واما ثانيا فلان المناسب لقوله والكلّي المشترك ان يقول فيما كونه
 دليلا وهو الكلّي المشترك فاخرج الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والكلّي
 المشترك لكن هذا فاسد لان الدليل ليس الكلّي المشترك ولا احتياج لهم الى تحصيل
 صفات مشتركة بين الكل والكلّي المشترك بل الدليل هو الجزء والاحتياج
 الى ما بين الصكل والجزء من الصفات المشتركة بينهما فليس زيادة لفظ
 الكلّي المشترك الا من طغيان القبح واما ثالثا فلان الدليل الا ان لا يطابق الدلتوي
 من وجوه الاول ان تقييد الجزء بقوله يدل على المعنى لاخراج حروف المباني
 وادخال كلمات القرآن وحروف المعاني منها على ما سيصرح به فكان المراد
 بالمعنى ههنا هو ما يقصد باللفظ مطلقا اعني ما يوضع اللفظ بارائه ويخرج به عن
 كونه مهملًا فثبت ان يتم التريب بينه وبين قوله لان بحثهم عنه من حيث كونه
 دليلا وهو الجزء لان مقتضى هذا الدليل ان بحثهم عن كل جزء من القرآن
 هو من حيث كونه دليلا على الحكم الشرعي لا من حيث كونه دالا على المعنى
 مطلقا فليس لهم بحث عن كلمات القرآن من حيث دلالتها على المعنى الذي
 يخرج به اللفظ عن كونه مهملًا ويتصف بكونه موضوعا لا يقال انه رحمه الله
 تعالى قال فيما بعد ان الدليل ههنا قد يكون كلمة او كلمتين فصاعدا ولهذا
 بحثوا عن احوال الخاص والعام آه فلم يسهل ان الجزء الذي يدل على المعنى

يكون دليلا ويبحث عنه في الفن فيتم التقريب لانا نقول نحن لانكران كل جزء
من القرآن يشتمل على جهة دلالة الدليل كلة او كلبين يكون دليلا ويبحث عن
احواله وانما ننكر كون المعنى المذكور ههنا جهة دلالة الدليل وكونه مجو ثاعنه
لان المراد به هو الذي يخرج به اللفظ عن كونه مهجلا فانه قال فيما بعد فخرج به
حروف المباني والحيثية المذكورة في الدليل المذكور بيان لجهة دلالة
الدليل فلا يتم التقريب الثاني انه تعرض في الدعوى للاطلاق على الكل
ولم يتعرض له في الدليل ويمكن ان يحاج عنه بان اطلاقه على كل جزء منه يقتضي
اطلاقه على الكل من حيث هو اذ الكل ليس بمجموع الاجزاء وايضا ان اطلاقه
على الكل مشهور متواتر مستغنى عن البيان وانما الحاجة الى بيان اطلاقه على
الجزء الثالث ان المدعى هو اطلاق لفظ الكتاب والقرآن على كل من الكل
والجزء مع قطع النظر عن كونه مقيدا بحيثية كونه دليلا والدليل المذكور انما
يدل على الاطلاق بحيثية كونه دليلا اللهم الا ان تعتبر تلك الحثية في الدعوى
ايضا بقريئة ذكر لفظ الاصوليين الرابع ان الحثية المذكورة في الدليل ان اعتبار
في الاطلاق على الجزء يلزم ان لا يصح الاطلاق على الكل لعدم هذه
الحثية في الكل لان الكل من حيث كل ليس بدليل وما ذكرناه في الجواب عن
الثاني انما يصح الاطلاق على الكل مع قطع النظر عن هذه الحثية (قوله فاعتبر
بعضهم الاعجاز) فيه ان الاعجاز لا يناول كل جزء من القرآن وان قيد بكونه
دليلا اذا المجرز هو السورة او مقدارها على ما دل عليه قوله تعالى فاتوا بسورة
من مثله فلا يكون من الصفات المشتركة بين الكل والجزء المذكور قبلة
وايضا ان كون الجزء دليلا لا يتعلق بصفة الاعجاز اصلا اللهم الا ان يقال
ان مقصوده بيان ما اعتبره بعض الاصوليين في تفسير القرآن او يقال ان المراد
بيان اختصاص مجموع ما ذكر من الصفات لاختصاص كل واحدة منها وكذا
التقل بالتواتر لا يختص بالقرآن بل يوجد في الحديث ايضا اللهم الا ان يرد
بالاختصاص الحصر الاضافي بالنسبة الى كل واحد من الكل والجزء القراني
لأن النسبة الى الحديث وغيره من الاخبار المنقولة تواترا اي يختص بهما
لا باحدهما فقط وان وجد في غيرهما ايضا اليوقال المراد بالتقل تواترها والتقل
بين دفتي المصاحف تواترا ثم اعلم انهم انما احتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة
بين الكل والجزء ليحصل لهم تعريف القرآن وهو جامع مانع ففرقه كل فرقة
بما حصل عندهم من الصفات المميزة ففرقه بانه معجز منزل على الرسول مكتوب

فاعتبر بعضهم الاعجاز والاعجاز على
الرسول والكتابة في المصاحف والتقل
بالتواتر قصدا الى زيادة التوضيح
وبعضهم الاعجاز والاعجاز لان الكتابة
والتقل ليسا من اللوازم لتحقيق القرآن
يدونهما في زمن النبي عليه السلام

في المصاحف منقول بالتواتر وبعضهم بانه منزل مكتوب منقول بالتواتر وبعضهم
بانه منقول تواترا في المصاحف وعرفه المصنف بانظم المنزل على رسولنا النقول
عنه تواترا ولكل وجهة هو موليها كما ترى والكل ليس تعريفا حقيقيا لان
التعريف الحقيقي ليس الا بجمع ذاتيات المعرف وما ذكر في التعريفات المذكورة
ليس كذلك فقال بعضهم انه رسم لكونه باللوازم المختصة به وقال بعضهم انه
لفظي مستدل بان القرآن اسم علم للمنزل على الرسول من الوحي المتلوه في المصاحف
كما ان التوراة اسم للمنزل على موسى عليه السلام والانجيل اسم للمنزل على
عيسى عليه السلام والاولى هو الاول لان اللفظي يكون بالمرادف ولا ترادف
بين المفرد والمركب على الاصح وقائدة القبول مستظهر في تعريف المصنف مع زيادة
بيان (قوله والكتابة والنقل آه) هذا لا يدل على اعتبار الانزال مع انه مقصود
بالبیان ايضا لكونه معتبرا في المدعى اللهم الا ان يقال انما لم يذكر وجه الانزال
لظهوره لازم في التعريف البينة لكونه بمنزلة الجنس وانه من اللوازم الشاملة
فلا يمكن وجود القرآن بدونه (قوله بخلاف الاعجاز آه) علله التفارقي
في حاشية المختصر بان كون القرآن للاعجاز مما لا يعرف مفهومه ولا زومه
الا لافراد من العلماء فلا يكون لازما بنا انتهى وعلله في فصول البدائع بخفاء وجه
اعجازه حتى وقع فيه اختلاف كثير قبل كونه بليغا وقبل كونه مخبرا عن الغائب
وقبل كونه مشتملا على اسلوب غريب الى غير ذلك من الاقوال على ما في الاتقان
وغيره ولا يخفى عليك ان خفاء وجه الاعجاز لا ينافي كونه لازما بنبينا غاية
عروض الخفاء في لزومه له من خفاء وجهه وهذا الخفاء يمكن زواله بالنبيه
عليه وقت التعريف كما في البديهيات الخفية (قوله اذ المعجز هو السورة
او مقدارها) هذا الكلام بظاهره يدل على ان مقدار السورة معجز البينة وفيه
نظر بناء على القول المختار من ان وجه الاعجاز هو البلاغة لان الكلام لا يوصف
بالبلاغة مالم يكن تاما وان كان اكثر من مقدار سورة فلا يوصف بالاعجاز ايضا
مالم يكن تاما وان كان كثيرا من مقدار سورة كما في قوله تعالى ان المتقين
والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقات والصادقات
والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات
والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا
والذاكرات فان مقدار هذا اكثر من سورة العصر والكوثر والاخلاص مع انه
ليس بكلام تام فلا يكون بليغا ولا معجزا (قوله لانه يميز القرآن عن جميع ما عداه)

وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لان
المقصود تعريفه لمن لم يدرك زمن النبوة
والكتابة والنقل بالنسبة اليهم من ابي
اللوازم بخلاف الاعجاز فانه مع كونه غير
بين ليس شاملا لكل جزء اذا المعجز
هو السورة او مقدارها كما بين في موضعه
واقصر بعضهم على النقل في المصاحف
تواترا لانه يميز القرآن عن جميع
ما عداه

لا في سائر الكتب العمومية وغير السماوية وكذا الاحاديث الالهية والنبوية
ومنسوخ التلاوة نحو الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجوهما البتة تكالا من الله
لم يدخل شيئا منها بين دفتي المصحف اصلا والقراءة الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل
بطريق الاحاد كما اختص مصحف ابي بن كعب والشهرة كما اختص مصحف ابن
مسعود فلا حاجة الى ذكر الاتزال والاعتجاز (قوله ولورد) اي اورد على التعريفات
المذكورة بانه ان خصص بالكل لا يوافق غرض الاصوليين لان غرضهم
الاستدلال على الحكم وذلك بالجزء بالكل وان ابقى على عمومته يوافق غرضهم
لشموله على الجزء لكنه قد دخل فيه حروف المباني والمعاني والكلمة ولا يسمى
قرآنا في العرف وان خصص بالكلام التام يخرج عنه ما ليس بتمام من المركب
مع انه قرآن شرعا بقريته تعلق احكام القرآن به من حرمة التمس على الحديث
وحرمة التلاوة على الجنب والحائض ومن الظن القاسد تخصيص هذا الابرار
بتعريف من اقتصر على النقل في المصاحف تواترا نعم وروده على هذا التعريف
اظهر من الباقي خصوصاً من الثاني واجاب عنه باختيار الشق الرابع يعني ان المراد
هو البعض اي الجزء لـكنه لا مطلقا بل البعض الدال على المعنى فخرج
ما لم يدل على المعنى وهو حروف المباني لانها انما وضعت لغرض التركيب لا لافادة
المعنى ويدخل فيه الكلمات والحروف الدالة على المعنى لان الاصوات لا تـفـهم
عنها من حيث كونها دليلا ~~لـكن~~ كونها عامة وخاصة ومشاركة الى غير
ذلك من جهات الدلالة على الحكم الشرعي اقول فيه نظر لان حاصله ان المراد
هو البعض الدال على المعنى الذي يخرج اللفظ به عن كونه مهمل لا يدخل فيه
الكلمات المفردة من الاسماء والافعال والحروف الدالة على المعنى لان الاصولي
قد بحث عن هذه الكلمات من حيث استعمالها على جهة دلالة الدليل ولا يخفى
عليك ان بحثهم هذا لا يصح ارادة ذلك البعض اذ المراد بالمعنى المذكور هو الذي
يخرج اللفظ به عن كونه مهمل والاصوليون لا يبحثون عن الالفاظ من حيث
دلائلها على هذا المعنى اللهم الا ان يقال ان المعنى المذكور وان لم يكن مـهـمـلـا
عنه في الفن لـكن بحثهم عن تلك الجهات يتوقف على ذلك المعنى لان تلك الجهات
من احوال الالفاظ الموضوعة لمعنى لا من احوال المهملات (قوله ولا يدخل من
دخولها) دفع لما مر انه ان ابقى على عمومته يدخل فيه الكلمة ولا يسمى قرآنا
في العرف (قوله وبالجملة هو) اي الدليل (قوله وهو) اي ما يشتمل على وجه
الدلالة (قوله وجعلوها من اقسام النظم) عطف على قوله بحثوا والمحموع

واوردانه ان خصص بالكل لا يوافق
غرض الاصوليين وان ابقى على عمومته
يدخل فيه الحرف والكلمة ولا يسمى
قرآنا في العرف وان خصص بالكلام
التام يخرج عنه مركب ليس بتمام مع
انه قرآن شرعا حتى تجري عليه احكام
القرآن واقول اريد بعض منه دال على
المعنى فيخرج حروف المباني وتدخل
الكلمة ولا يد من دخولها لان بحث
الاصولي عن احوال الكتب والسنة
وغيرهما ليس الا من حيث كونها دليلا
شرعيا والدليل عندهم ما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري
وبالجملة هو ما يشتمل على وجه الدلالة
كالعلم للصانع وهو ههنا قد يكون
كلمة او كلمتين فصاعدا ولهذا بحثوا
عن احوال الخاص والعام والمشارك
والمأول والحقيقة والمجاز والامر والنهي
والمطلق والمقيد وحروف المعاني وغير
ذلك من المفردات وجعلوها من اقسام
النظم الذي هو عبارة عن الكتب ولأن
بعض الاسماء من كلمات القرآن آية
كدها منان

يصلح ان يكون دليلا اخر على المدحوى المذكورة وقوله ولان بعض الاسماء عطف
 على قوله لان بحث الاصول آه والكل دليل على دخول الكلمة على ما يدل
 عليه قوله فلو لم يحمل على ما ذكرنا لم يصح البحث والتقسيم ولا عد الكلمة آية
 وهذا لان كلامنا من هذه الثلاثة يصلح دليلا مستقلا على المدحوى المذكورة على
 ما يعرف بالتأمل لكن قوله لم يصلح البحث والتقسيم ولا عد الكلمة آية يشعر بان
 البحث والتقسيم دليل وعد الكلمة آية دليل آخر حيث عطفنا التقسيم على
 البحث بدون اعادة حرف التثنية (قوله نحوق) اختلفوا في نحوق وحسن ون هل هي
 آية اولافى الكشفى اما المضافة حيث وقعت من التنوين المفتحة بها وهى ست
 وكذلك المص آية والمرثمة بعد آية والربست بآية في سورها الخمس وطسم آية
 في سورتيها وطه ويس آيتان وطس لبست بآية وبسم آية في سورها كلها
 ونحسقى آيتان وكه بعض آية واحدة وضوق ون ثلاثها لم تعد آية هذا
 مذهب الكوفيين ومن عداهم لم يعدوا شيئا منها آية ثم قال انما عدناها في حكم كلمة
 واحدة آية على طريق التوفيق كما عد الرحمن واحدة آية ومدها مئتان ومدها
 آية وقال في قمم القدير لو قرأ آية هي كلمة اعما او حرفا نحو مدها مئتان صقن
 فان هذه آيات عند بعض القراء اختلف في جواز صلاته على قول ابى حنيفة
 والاصح انها لا تجوز لانه سمي عادة اقاربا وكون نحو ص حرفا خلط بل الحرف
 سمي ذلك انتهى فكون نحوق وص آية ليس باتفاق بل عند بعض القراء (قوله
 كما صرح به صاحب الكشف) حيث قال فان قلت فبالها مكتوبة في الصحف
 على صورت الحروف انفسها لا على صورت اسمائها قلت لان الكلام لما كانت حركته
 من ذوات الحروف واستمرت العادات متى تهجيت ومتى قبل للكاتب اكتفيت
 وكنت ان تلفظ بالاسماء وتقع في الكتابة الحروف انفسها على تلك الشكلة
 لما توفى في كتابة هذه الفوائج (قوله فلو لم يحمل على ما ذكرنا) اى لو لم يحمل
 على البعض الذى يخرج به حروف الباقى وتدخل الكلمة وهو البعض الدال على
 المعنى لم يصح كل من البحث والتقسيم ولا عد الكلمة آية وفيه بحث لا نؤولوا
 على هذا المعنى لمكان اما محمول على الكل او على العموم الذى يدخل فيه الحرف
 والكلمة او على الكلام التام فان اراد انه لم يصح على الاول فسلم لعدم شموله
 الكلمة ولا نهم لا يبحثون عن الكل ولا يسمونه الى الاقسام المذكورة
 ولا يعدونه آية وكذا ان اراد الثالث لعدم شموله البحث عن الكلمة وتقسيمها
 الى الاقسام المذكورة وعدوها آية واما ان اراد الثانى فعدم الصحة ممنوع لشموله

وكذا بعض الحروف عند البعض نحوق
 وص ون كما صرح به فى كتيب الفقه وان
 كان فى كونها حرفا مفتحة لانها
 وان كانت حرفا فى الكتابة اسماء فى العبارة
 كما صرح به صاحب الكشف فلو
 لم يحمل على ما ذكرنا لم يصح البحث
 والتقسيم ولا عد الكلمة آية نعم لا يعطى
 حكم القرآن كل كلمة لو كتبت
 فصلا عدا

الكلمة فيشمل البحث عنها وتقسيمها وعدّها آية غايته ان لا يبحث لهم عن بعض ما يطلق عليه التعريف اعني حروف المباني ولا تقسيمه الى الاقسام المذكورة ولا عدّها آية وفساده ممنوع لاخصاص كل من هذه الثلاثة بما يطلق عليه القرآن اعني ما سوى حروف المباني لا ما يصدق عليه التعريف المذكور كله بل المحذور فيه شمول التعريف على ما لا يسمى قرآنا حقيقة وعرفا وهذا محذور آخر (قوله ما لم يبلغ حد الآية آه) قال في الخلاصة في باب عد حرمان الحيض وحرمة قراءة القرآن الا اذا كانت آية قصيرة تجري على اللسان عند الكلام كقوله ثم نظروا ولم يولدوا ما قرأه مادون الآية كقوله بسم الله والمجد لله ان كانت قاصدة قراءة القرآن يجوز ويكره وان كانت قاصدة شكر النعمة او الثناء لا يكره انتهى وقال في الملتقى ولا يجوز للجنب والحائض قراءة القرآن ولو دون آية ولا يخفى عليك ما بينهما من المخالفة حيث جوز صاحب الخلاصة قراءة مادون الآية والآية القصيرة عليهما ولم يجوز في الملتقى والظاهر من كلام الشارح بحكم مفهوم الغاية عدم جواز القراءة اذا بلغ حد الآية ولو آية قصيرة وجوز قراءة مادون الآية ولم يجوز في الملتقى والتوفيق ان ما ذكره صاحب الملتقى رواية الكرخي عملا بمجموع قوله عليه السلام لا تقرأ الحائض والجنب شيئا من القرآن وما ذكره صاحب الخلاصة من جواز مادون الآية رواية الطحاوي وهو رواية ابن سماعة عن ابي حنيفة مسند لابان مادون الآية لا بعد ما قارنا واما جواز قراءة الآية القصيرة فلا رواية فيه ثم اعلم ان قراءة القرآن ولو آية او آيتين فصاعدا بقصد الثناء جائز للجنب والحائض حتى صرحوا بجواز قراءة الفاتحة بقصد الثناء وتقييد الخلاصة بمادون الآية عند قصد الثناء مخالف للمشهور (قوله لا الاصولي) لان نظر الاصولي في حقيقة القرآن مع قطع النظر عما يترتب عليه حكم القرآن وعن عدّه قرآنا في العرف وحقيقة القرآن هو المنقول نواترا بين دفتي المصاحف وهو صادق على الكلمة على ما مر فيكون قرآنا حقيقة (قوله وكل آية قصيرة قرآن حقيقة وحكما) حتى يجري عليها احكام القرآن باتفاق الروايات الا ما نقلناه آنفا من الخلاصة من ان الآية القصيرة التي تجري على اللسان عند الكلام لا يجري عليها حكم القرآن من حرمة القراءة على الحائض والجنب (قوله فاعتبر الاصوليون الاول) لما ذكره آنفا من البحث عن احوال الكلمة المفردة وتقسيمها على الاقسام المذكورة ولما ذكرناه من ان نظرهم في حقيقة القرآن آه (قوله والامام الثاني في المشهور) قال في فتح القدير

ما لم يبلغ حد الآية عند اكثر الفقهاء من احرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم شرعي لكن ذلك امر آخر متعلق بنظر الفقيه لا الاول وما يدل على صحة ما قررنا ان الامام شمس الأئمة السرخسي بعد ما وافق الفقهاء في كنيه الفقيه قال في اصوله ان مادون الآية والآية القصيرة ليس بمجزوه هو قرآن ثبت به العلم قطعا فان مادون الآية والآية القصيرة يشملان الكلمة وتلخص المقام ان كل كلمة من القرآن قرآن حقيقة لاحكامها ولا عرفا وكل آية قصيرة قرآن حقيقة وحكما لاعرفا وكل ثلاث آيات قصار او مقدماتها قرآن حقيقة وحكما وعرفا فاعتبر الاصوليون الاول والامام الثاني في المشهور

القراءة في الصلاة فرض وواجب وسنة ومكررة فالقرآن حنفية
رحمة الله في رواية ما يطلق عليه اسم القرآن ولم يشبه قصد خطاب احد ونحوه
وفي رواية آية واحدة وفي رواية كقولهما انتهى فلم منه ان له ثلاث روايات
في تحقيق لفظ القرآن في حق الصلاة يترتب على كل منها احكام القرآن اعني
جواز الصلاة وما اختاره الاصوليون خارج عن هذه الروايات الثلاث لان
ما اختاروه ليس بقرآن حكما اي لا يترتب عليه شيء من احكام القرآن من جواز
للصلاة وغيره ولا عرفا ايضا على ما صرح به الشارح رحمه الله وانما هو قرآن
حقيقة فقط ثم اختلف الفقهاء في مذهب ابي حنيفة رحمه الله قال بعضهم المختار
عنده هو الرواية الاولى وصححه ابو الحسن القدوري حيث قال الصحيح من مذهب
ابي حنيفة رحمه الله ان ما يتناوله اسم القرآن يجوز الصلاة به عندهم من الآية
لعموم قوله تعالى فاقرأ أو ما يتيسر من القرآن وهو قول ابن عباس ولان تناول
اسم الواجب يخرج عن العهدة وقال اكثرهم منهم صاحب الهداية المختار
عنده هو الرواية الثانية حيث قالوا ان ما دون الآية خارج عن عموم فاقرأ أو
ما يتيسر من القرآن اذ المطلق ينصرف الى الكامل في الملهية ولا يجوز بكونه قارئا
عرفا به فلم يخرج عن عهدة ما زمه يقيين بخلاف الآية فانها ليست في معنى
ما دون الآية بل يطلق عليه قارئا بها عرفا فادخل في عموم ذلك النص واليه
اشار الشارح بقوله في المشهور واقول قول القدوري ان نسب لمذهب ابي حنيفة
من ان الحقيقة المستعملة اولى عنده من المجاز المتعارف ولا شك ان كونه قارئا
دون الآية حقيقة مستعملة اذ لو قيل هذا قاري لم يخطئ التكلم نظرا الى الحقيقة
الغوية وكونه غير قاري بها مجاز متعارف فالاول ان نسب (قوله والامامان الثالث)
لهمسا انه لا بعد قارئا فيما دون الثلاث عرفا وانما بعد قارئا في الثلاث ومنعه
ابو حنيفة رحمه الله وقال بعد قارئا عرفا في آية ولو قصيرة وفي الاستمرار قول
الامامين احتياط فان قوله لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد وهو قرآن حقيقة فمن
حيث الحقيقة حرم على الخائض والجانب ومن حيث العدم لم يجز الصلاة به
احتياط فيهما انتهى فلم منه انه لا يلزم في الكون قرآن حكما جريان جميع احكام
القرآن عليه بل يكفي فيه جريان بعض الاحكام كما لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد حيث جرى
عليهما حرمة القراءة عليهما لاجواز الصلاة بهما فكان قرآن حقيقة وحكما
لا عرفا ولا يفتي عليك ان عدم جواز الصلاة به مخالف لما تقدم آنفا مما صححه
القدوري وما اختاره اكثر الفقهاء من مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى (قوله وقد

والامامان الثالث هذا غاية تحقيق المقام
بعون الله الملك العلام هذا

وقد اختبر ههنا تعريف بوافق الغرض
ويخرج عنه الحرف ويدخل الكلمة فليل

اختبر ههنا تعريف بوافق الغرض (يعني ان كلام من التعريفات المذكورة
للممكن موافقا لغرض الاصولي على تقدير ويدخل فيه حروف المباني على تقدير
ويخرج عنه الكلمة على تقدير اختبر ههنا تعريف لا يرد عليه شيء من هذه
المحذورات حيث اخذ فيه لفظ النظم وهو اللفظ الموضوع لعني محفوها كان
او مر كبا وهو مدا والاندفاع حاصله ان المراد بالقرآن والكتاب هو البعض الدال
على معنى لا الكل ولا العموم ولا الكلام التام حتى يرد عليه المحذور المذكور
فان قيل ان كلام لفظ القرآن والكتاب موضوع عندهم بازاء الكل فإرادة
البعض ان بطريق المجاز يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وان بطريق الحقيقة يلزم
عموم الاشتراك قلنا انه بطريق الحقيقة لكنه لا يعني ان لفظ القرآن والكتاب
موضوع بازائه كما انه موضوع بازاء الكل حتى يلزم عموم الاشتراك اللفظي بل
يعني انه موضوع عندهم بازاء مفهوم كل واحد على الكل خاصة وعلى
كل جزء منه اعني النظم المنزل على رسولنا على ما اختاره المصنف كما انه موضوع
بازاء الكل خاصة بإرادة البعض منه ليس بطريق كونه موضوعا لبل بطريق
ذكر الكل وإرادة الجزئي فيكون حقيقة لان ذكر العام وإرادة الخاص لا باعتبار
خصوصه حقيقة لا بمجاز وانما المجاز ذكر العام وإرادة الخاص باعتبار خصوصه
فان قيل فهل يصح إرادة الكل منه ايضا بهذا الطريق قلنا نعم انهم
لم يردوا به لعدم تعلق غرضهم بالكل لعدم صحة إرادته منه فان قيل هذا
التعريف البعض الذي تعلق به غرضهم بالكل ولا لاغم منه ومن البعض لعدم
تعلق غرضهم به فكيف يصح إرادته منه قلنا ممنوع بل التعريف بلاغم الصادق
على الكل والبعض الا انهم لما لم تعلق غرضهم بالكل بل البعض إرادوا به البعض
لا الكل كيف ولو كان ذلك تعريفا للبعض لزم ان يكون تعريفا بلاغم لانه صادق
على الكل ايضا بلا شبهة فان قيل ان القرآن وكذا الكتاب عبارة عن اول ما نزل
على الرسول بلسان جنبريل عليهما السلام وما يقرأه كل احد منا يكون مثله
لا غير ما هو عبارة عن هذا المؤلف المخصوص المفتح بالفاتحة المختتم بالعوذتين
مع قطع النظر عن تعيين المحل سواء قرأه الرسول عليه السلام او زيد وعمر وما
فيكون ما يقرأه كل احد منا عين ما نزل على الرسول عليه السلام لانه وعلى
التقديرين لا يصح تعريفه لانه شخصي والشخصي لا يحد اذا لم يعرف هو الشخص
مشخصه بالاشارة او التعبير عنه باسمه العلم والحد لا يفيد ذلك التعيين لان الحد
لا يشتمل الا على مقدمات الشيء لا على مشخصاته قلنا المراد بالتعريف ههنا

ليس معنى تحديد ماهية القرآن بل معنى تفسير لفظ القرآن والكتاب وخبره
 بخبره عن سائر الكتب السماوية وغير السماوية وعن الكلام النفسي فان قيل
 اذا كان الغرض مجرد تمييز هذا اللفظ فذلك التمييز يحصل بذكر الثقل متواتر
 كما اخبره في التفتيح فلا حاجة الى ذكر باقي القيود قلنا المقصود هو التمييز على وجه
 ينطبق عليه غرض الاصول ويندفع عنه المحذور الوازعي على سائر التعريفات
 قلنا احيى الى ذكر هذه القيود فان قيل تعريف الالفاظ لفظي والتعريف اللفظي
 يكون بالمرادف ولا ترادف بين المفرد والمركب قلنا لا نسلم ان اللفظي يختص بالمرادف
 الا ترى انهم قالوا ان اللفظي بالمفرد المرادف وان لم يوجد ذلك فاللفظي مركب
 دالة على مفهومة والتفصيل المستفاد من المركب ليس بمقصود بل المقصود
 مجرد تعيين ذلك المعنى من بين سائر المعاني ولو سلم انه يختص بالمرادف ولكن لا نسلم
 ان لا ترادف بين المفرد والمركب على ما صرح به بعضهم فان قيل لا نسلم
 ان تعريف القرآن لفظي لانه لما كان عبارة عن امر مشتمل على ما تقدم
 والشخص مركب اعتبري من مجموع الماهية والشخص فلم لا يجوز ان يحدد
 بما يفيد معرفة الامر من وان يكون التعريف حدا للامر من قلنا تعريف المركب
 الاعتباري لفظي ايضا على ما صرحوا به (قوله في العرف) فيسده بالعرف
 او لا ترادف بينهما في اللغة على ما ذكرناه من قبل (قوله مفردا كان او مركبا)
 صفة اللفظ لا المعنى على ما دل عليه قوله فان ترتيب الحروف والكلمات له
 فبرده على يوم كون اللفظ متصفا بالافراد والتركيب قبل الموضع مع ان انصافه
 بهما تاما هو عدم اقسام الموضع واعلم ان النظم قد يطلق ويراد به الشعر وقد يطلق
 ويراد به ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني متشابهة الدلالات على وفق ما يقتضيه
 العقل لا ضم بعضها الى بعض كيف اتفق وقد يطلق ويراد الالفاظ المترتبة
 بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفانك من ذكرى خبيب وميزل * نك قفان خبيب
 وميزل ذكرى لا يكون نظما لفظيا ولما لم يصح تفسيره بهما باحد هذه المعاني
 الثلاثة فسره باللفظ الموضوع لمعنى مفردا او مركبا اما عدم صحة الاول
 فظاهر لان الله تعالى نفى كونه شعرا وكذا الثاني لان الترتيب نسبة لا يتعلق بها
 غرض الاصولي ولان التفسيرات الالمانية للنظم ليس للترتيب وكذا الثالث لان
 التفسيرات الالمانية للالفاظ المفردة لا للمركبة بتركيب مخصوص نعم لو قيل
 الاقسام الالمانية اقسام ما يتعلق بالنظم بان تقع اقسام المفرداته واجزائه لا لتخصيص
 النظم ان الموصوف بالخاص والعام والمشارك ومحوها هو الالفاظ المفردة

(وهو) اي الكتاب المرادف للقرآن
 في العرف (النظم) وهو اللفظ الموضوع
 لمعنى مفردا كان او مركبا

لا المركبة لصح تخصيص النظم ههنا بالركب لكنه خلاف التبادر ثم اطلاق
 لفظ النظم على كل من المفرد والركب بطريق الاشتراك المعنوي لا اللفظي فلا يرد
 عليه زوم استعمال اللفظ المشترك في التعريف فان قبل اطلاق لفظ النظم على اللفظ
 الموضوع ليس بطريق الحقيقة بل بطريق المجاز والاستعارة على ما سنبينه
 فكيف يصح القول بان اطلاقه على اللفظ المفرد والركب بطريق الاشتراك
 المعنوي والاشتراك المعنوي هو ان يوضع لفظ يازاء مفهوم كلي ويطلق بواسطة
 ذلك الكلي على كل واحد من افراد الكلي حقيقة كلفظ الانسان الموضوع
 يازاء الحيوان الناطق قلنا لانسلم اختصاص اطلاق الاشتراك المعنوي بما ذكر
 بل هو عبارة عن اطلاق اللفظ على كل فرد من افراد مفهوم كلي استعمال فيه
 ذلك اللفظ ولو مجازا ولو سلم ذلك لكن لانسلم ان لاوضع في المجاز بل هو موضوع
 بالوضع النوعي فلم لم يكف في اطلاق الاشتراك المعنوي هذا الوضع ولو سلم فلا نسلم
 ان لفظ النظم مجاز في هذا المفهوم الكلي بل هو حقيقة فيه مجاز فيما صدق عليه
 هذا المفهوم من اللفظ المفرد والركب فان قيل قد تقدم ان اطلاق العام على
 الخاص لا باعتبار خصوصه حقيقة فكيف يكون مجازا في ذلك اللفظ المفرد
 والركب قلنا كونه مجازا فيه ليس باعتبار كونه من افراد هذا المفهوم بل باعتبار
 كونه مستعملا فيه باعتبار تشبيه بالدر والحاصل ان لفظ النظم مجاز في كل من
 اللفظ المفرد والركب باعتبار تشبيه بالالائي وحقيقة فيه باعتبار كونه من
 افراد ذلك المفهوم الكلي (قوله فان ترتيب الحروف والكلمات) الاول ناظر
 الى كون اللفظ الموضوع مفردا والثاني ناظر الى كونه مركبا لكن الانسب
 لما قبله ولما بعده ان يقول فان الحروف او الكلمات المرتبة المتبر فيها الاستعارة
 اما لما قبله فلانه قال وهو اللفظ الموضوع دون ترتيب اللفظ واما لما بعده فلان
 الاستعارة معتبرة في المرتب من الالفاظ لا في ترتيبه (قوله المتبرقية الاستعارة
 اللطيفة) اما الاستعارة فيجتمعا ان تكون مصرحة بحقيقة بان شبه الفساط
 القرآن بالالائي المنظومة في السلك والنظم حقيقة فيها ثم ذكر لفظ المشبه به استعارة
 مصرحة بحقيقة ويحتمل ان تكون مكنية بان شبه في نفسه الفساط القرآن
 بالالائي المنظومة في السلك استعارة مكنية ثم ذكر النظم تخيلا على ان يكون
 من لوازم المشبه به لانفس المشبه به واما لطافتهم فلان في هذه الاستعارة مصرحة
 او مكنية تشبيه المعنى بالسلك في الاستقامة لان السلك مادام فيه الاول
 مستقيم ولا يحنى ما فيه من اللطافة فظهر منه عدم خلو ذلك اللفظ المرتب

فان ترتيب الحروف والكلمات المعتبرة
 فيه الاستعارة اللطيفة كيف لا يكون معني

عن المعنى اقول فيه بحث وهو اناسنا ان الكلمات المعبر فيها الاستعارة
اللطيفة لا تخلو عن معنى وهو ظاهر واما الحروف المعبر فيها الاستعارة اللطيفة
ففي عدم خلوها عن المعنى خفاء لان تلك الحروف عبارة عن حروف المباني
ولا معنى لها واما المعنى للكلمة المركبة من تلك الحروف والاستعارة باعتبار
ترتيب الحروف (قوله واما ما هو على حرف واحد) دفع لما يتوهم من ان حروف
المعاني لا يصح عليه اطلاق النظم اذ لا ترتيب فيه اصلا لكونه بسيطا من كل
وجه مع انه قرآن على ماسبق (قوله كالاحاديث الالهية والنبوية) قيل
الاحاديث الالهية هي الاحاديث التي اوحى الله تعالى بها الى النبي عليه السلام
ليلة المعراج وتسمى بامرار الوحي ايضا كذا في بعض حواشي التلويح اقول فيه نظر
يظهر بالنظر فيما ذكره ابن حجر الهيتمي في شرح الاربعين للنووي حيث قال اعلم
ان الكلام المضاف اليه تعالى اقسام اشرفها القرآن لتمييزه عن البقية باحجازه
وبحرمة مسه للحدث وسائر خواصه وثانيها كتب سائر الانبياء عليهم السلام
قبل تغيرها وتبدلها وثالثها الاحاديث القدسية وهي ما نقل اليها آحاد صنفه
عليه السلام مع اسنادها لها عن ربه فهي من كلامه تعالى فتضاف اليه وهو
الاغلب ونسبتها اليه تعالى نسبة انشاء لانه المتكلم بها اولاً وقد تضاف الى
النبي عليه السلام لانه المخبر بها عن الله تعالى بخلاف القرآن فانه لا يضاف الا
الى الله تعالى فيقال قال الله تعالى وفيها قال رسول الله عليه السلام فيما يرويه
عن ربه واختلف في بقية السنة هل كلها بوحى اولاً وآية وما ينطق عن الهوى
ان هو الاوحى بوحى تؤيد القول الاول ومن ثم قال صلى الله عليه وسلم الا اني
اوتيت الكتاب ومثله معني ولا ينحصر تلك الاحاديث القدسية في كيفية من
كيفيات الوحي بل يجوز ان تنزل بأي كيفية من كيفياته كرويا النوم واللقاء
في الروع وعلى لسان الملك ولراويها صنفان احدهما ان يقول قال رسول
الله عليه السلام فيما يرويه عن ربه وهي عبارة السلف وثانيهما ان يقول قال
الله تعالى فيما رواه عنه عليه السلام والمعنى واحدا انتهى كلام الهيتمي فقده افاضته
لا فرق بين الاحاديث القدسية والنبوية في كون المعنى منزلاً من الله تعالى دون
اللفظ وفي جواز الرواية بالمعنى فيهما واما الفرق بينهما في ان الاحاديث القدسية
فيها نسبة القول الى الرب سبحانه وتعالى وليس ذلك في غيرها من الاحاديث
النبوية بل الموجود في غيرها بيان ان الامر كذا وكذا من غير نسبة الى الرب
وفي ان الاحاديث القدسية تضاف الى الله تعالى وإلى النبي وغيرها يضاف الى النبي

واما ما هو على حرف واحد فكذلك
مغلوب والعبرة في التسمية بالكثير الغالب
(المنزل) خرج به النظم الغير المنزل
كالاحاديث الالهية والنبوية لان المراد
بالمنزل المنزل بالزال حامله وهو جبرائيل
عليه السلام (على رسولنا صلى الله
وسلم) خرج به النظم المنزل على غيره

عليه السلام فقط هذا وهل يصح إطلاق كلام الله تعالى على الأخافيت مطلقا
 قدسيا أو نبيا قلت الذي ظهر بما ذكره السيوطي في الاتقان نقلا عن الجوزي
 صحته حيث قاله كلام الله تعالى المنزل قسمان قسمه قال الله تعالى لجبريل عليه
 السلام قل للنبي عليه السلام للذي أنت من رسل اليه أن الله تعالى يقول أفعل كذا
 وكذا أو أمر بكذا وكذا ففهم جبريل عليه السلام ما قاله ربه ثم نزل على ذلك النبي
 وقال له ما قاله ربه ولم تكن العبارة تلك العبارة كما يقول الملك لمن يثق به قل
 للفران يقول لك الملك اجتهد في الخدمة ولا تنهون واجمع الجند للقتال فان قال
 الرسول يقول لك الملك لا تنهون في نجد متى ولا تنزل الجند بتفرق وحكم على
 المقاتلة لا ينسب إلى كذب ولا تقصير في أداء الرسالة وقسم آخر قال الله
 تعالى لجبريل اقرأ على النبي عليه السلام هذا الكتاب فزلي جبريل بكلمة الله
 تعالى من غير تغيير كما يكتب الملك كتابا ويصله إلى أمين ويقول اقرأه على فلان
 فهو لا يغير منه كلمة ولا حرفا فالقرآن هو القسم الثاني والقسم الأول هو السنة
 كما ورد أن جبريل كان ينزل بالسنة كما ينزل بالقرآن ومن هنا جاز رواية السنة
 بالمعنى لأن جبريل عليه السلام إذا ما يلعبه لا باللفظ ولا بحرف القراء بالمعنى لأن
 جبريل إذا ما يلعبه هذا فقد أقاد به يصح إطلاق كلام الله تعالى المنزل على السنة
 مطلقا فانه جعلها قسما منه فان قيل فعلى هذا يصدق على السنة أنها تنزل
 بالنزال حاصلها ايضا فكيف تخرج بالقرآن فاما المراد بالنزال ما نزل عليه وهو المنزل
 لفظه ومعناه مخلو لا يخفاء فان لفظ السنة ليس بمنزال بالنزال حامله وإنما المنزل
 معناها فقط اعلم ان المراد بالنزال الكتب على الرسل عليهم السلام ان ينطقها الملك
 من الله تعالى تلقاها وسماعا أو يحفظها من اللوح المحفوظ وينزل بها فيصيرها كتابا
 إما بان يخلق عن صورة الملكية إلى صورة البشرية حتى يأخذه الرسول منه
 أو يخلق الرسول عن صورة البشرية إلى صورة الملكية ويأخذه من جبريل وهو
 اصعب الحالتين (قوله المنقول عنه نواترا) أي تولد كونه قرآنا والمراد
 المنقول عنه في المصاحف ولابد من أحد هذين التأويلين في إخراج منسوخ
 التلاوة والقرآن الشاذة اذ مطلق النقل تورعير كاف في إخراجها على ما لا يخفى
 والمراد منسوخ التلاوة نحو الشيخ والشيخة اذا زيا فارجوهما البتة تكلا
 من الله (قوله سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود) أي
 في كفاية اليمين هذا لا يستقيم على قول الجصاص ومن تبعه لأنهم جعلوا المشهور
 أحد قسمي التواتر فلا يخرج به (قوله نحو فعدة آه) أي في فضاء رمضان

(المنقول عنه نواترا) خرج به جميع
 ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة
 والقرآن الشاذة سواء نقلت بطريق
 الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود
 رضي الله عنه نحو فصيham ثلاثة أيام
 متتابعات أو الأحاديث اختص بمصحف
 أبي نحو فعدة من أيام آخر متتابعات
 (وله) أي الكتاب (مباحث خاصة)
 غير مشتركة بينه وبين ما عداه (و)
 مباحث (مشتركة) بينه وبين السنة
 (أما) المباحث (الخاصة) بالكتاب
 (فهى أن المنقول بلا تواتر) سواء
 نقل بطريق الشهرة أو الاتحاد (ليس
 بقرآن) لأنه مما يتوفر الدواعى على
 نقله لثبته التحدى والاعجاز ولكونه
 أصل سائر الأدلة

(قوله بتواتر ما هو كذلك) إشارة الى مجموع ما ذكر اعني قسمي التحدى والتجدي
 وكونه اصل سائر الاحكام فان العادة لا تقضي بتواتر ما هو كذلك من العجرات
 لعدم كونها اصل سائر الاحكام اعلم انه بخلاف في ان كل ما هو من القرآن
 يجب ان يكون متواترا في اصله واجزائه واملا في محله ووضع في ترتيبه وفيه
 اختلاف فذهب المحققون من اهل السنة الى وجوب التواتر فيها ايضا مستدلين
 بان العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك لبي ما تضمن التحدي والعجز
 ويكون اصل الاحكام فانقل احادا او شجرة ولم يكن متواترا الا يكون قرآنا قطعاً
 ولهذا قالت المالكية ان السجدة في اوائل السور ليست من القرآن لعدم تواتر
 كونها من القرآن في اوائل السور وذهب بعض الاصوليين ومنهم الشافعية الى
 ان التواتر ليس بشرط في تفاصيل محله ووضع وترتيبه بل يكفي فيها نقل الاجزاء
 ولهذا قالت الشافعية ان السجدة في اوائل السور من القرآن لعدم اشتراط
 التواتر في تفاصيل محله بل يكفي التواتر في محل ما وقد تواتر كونها السجدة بعض
 آية في سورة الفيل فتكون آية في اوائل السور ايضا واعترض عليه بان لو لم يشترط
 تواتر تفاصيل محله وجاز الا يكفي بالتواتر في محل ما لازم جواز امرين احدهما
 ان يكون قد سقط من القرآن ككثير من الآيات التي كانت مكررة بان يكون
 قولنا تعالى الحمد لله رب العالمين آية من اول كل سورة فاسقطت لعدم تواترها
 في اول كل سورة سوى القاضية وثانيهما ان يكون قد اثبت في القرآن على
 سبيل التكرار ككثير من الآيات التي كانت غير مكررة بان يكون قوله تعالى ويل
 هوخذ للمكذبين آية واحدة من سورة المرسلات وقوله تعالى فبأى الاثم بكما
 تكذبان آية واحدة من سورة الرحمن لعدة آيات وانما وقع التثنية والتكرار حلة
 على عدم التواتر في محالها الخصوصية والامر ان كلاهما باطل بالضرورة واجبه
 عنه بلية ان اراد بجواز الامرين مجرد امكانهما فاللازمة مسلمة وبطلان اللازمة
 ممنوع وانما الباطل هو وقوع الامرين المذكورين وهو غير لازم لان امكانهما
 وهو اللازم على ما هو الفرض وان اراد بجوازهما وقوعهما ظل اللازمة ممنوعة
 لان عدم وجوب تواتره في كل محل لا ينافي جوازه في كل محل فيجوز ان يقع التواتر
 في كل محل ووقوعه لا يستلزم وجوبه حتى ينافي ما فرضناه من عدم وجوبه
 فاذا جاز وقوع التواتر في كل محل لم يلزم من عدم وجوبه وقوع الامرين
 المذكورين اعني سقوط بعض آيات زلت مكررة وثبت بعض ما ليس بآية
 والخاص ان التواتر في كل محل وان لم يجب الا انه يجوز ان يقع تواتر السور خالية

والعادة تقضي بتواتر ما هو كذلك بما
 لم ينقل متواترا اعلم انه ليس قرآنا قطعاً
 (فهو) اي اذا لم يكن المنقول بلا تواتر
 قرآنا ظهر ان النقل بالتواتر (شرط)
 في كون المنقول قرآنا لكنهم اختلفوا
 (فييل) بشرط التواتر (مطلقا)

عن نحو الحمد لله وتواتر المكرر الواقع في نحو سورة الرسائل والرحمن ورد هذا
الجواب بوجهين أحدهما أنه لو لم يجب التواتر في كل محل لجاز عدمه في بعض
المحال وحينئذ لا يحصل الجرم بانتفاء سقوط كثير من القرآن المكرر لجواز
أن يكون ساقطاً قبل اتفاق تواتره ولا يعلم سقوطه وقولكم اتفق التواتر في جميع
ما تكرر في كل محل إنما يصح فيما أثبت في القرآن وأما فيما اسقط منه قبل تواتره
فلا يحصل العلم به بدون وجوب التواتر في كل محل فصح قولنا لو لم يجب التواتر
في كل محل لجاز سقوط شيء من القرآن مع عدم العلم به واللازم باطل وإن لم يصح
قولنا لو لم يجب التواتر في كل محل لجاز ثبوت شيء مما ليس بقرآن والثاني أنه
لو لم يجب التواتر في كل محل لجاز عدم التواتر في بعض المحال في المستقبل لأنه
إذا لم يجب في كل محل جاز انقطاعه في بعض المحال في المستقبل إذا لوقوع
لا يقتضي الدوام لعدم الوجوب فإذا جاز انقطاعه في المستقبل جاز اسقاط شيء
من القرآن وإثبات ما ليس بقرآن في القرآن في المستقبل وإن لم يلزمنا في جميع
الآزمنة فالحق وجوب التواتر في كل محل وسيأتي في الكتاب بيان وجوب التواتر
في الهيئة والترتيب (قوله سواء كان في جوهر اللفظ أو في هيئته) الأولى
إن يقول في جوهر اللفظ وفي هيئته ومحله ما ذكرناه من الاختلاف في المحل أيضاً
(قوله وهو المسمى بالهيئة وقيل الأداء) عطف تفسير للهيئة (قوله فقييل
كلها متواترة) أي كل القراءات السبع سواء كانت مما يختلف بها
خطوط المصاحف أو لا أعلم أن القراءة تنقسم إلى متواتر وأحاد وشاذ فالتواتر
هي قراءة السبعة المشهورة نافع وابن كثير وابن عمرو وابن عامر
وعاصم وحركة والكسائي والآحاد قراءة الثلاثة التي هي تمام العشرة
ويلحق بها قراءة الصحابة والشاذ قراءة التابعين كالاعشى وابن جبير هكذا
في برهان الزركشي حيث قال والقراءات السبع متواترة عند الجمهور وقيل بل
مشهورة وتحقق أنها متواترة عند الأئمة السبعة موجود في كتب القراءات
واعترض عليه الأسوي بما ذكره ابن الجزري في الشربان كل قراءة
وافقت العربية ولو بوجه ووافقت أحد المصاحف العثمانية وصح سند هافهي
القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها ولا يحل إنكارها بل هي من الأحرف السبعة
التي نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها سواء كانت عن الأئمة السبعة
أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين ومتى اختلف ركن من هذه
الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة سواء كانت عن السبعة

سواء كان في جوهر اللفظ أو في هيئته
(وقيل) يشترط التواتر (في الجوهر
لألهيته) أعلم أن القراءات السبع منها
ما يختلف به خطوط المصاحف وهو
المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك وملاك
ومنها ما لا يختلف به وهو المسمى
بالهيئة وقيل الأداء كالأمالة
وتخفيف الهمزة والتخفيف ونحوها
فقبل كلها متواترة

ام عن من هو اكبر منهم هذا هو الصحيح عند ائمة التحقيق من السلف والخلف
 صرح بذلك الرازي والمكي وابوشامة وهو مذهب السلف الذي لا يعرف عن احد
 منهم خلافة وقال ابوشامة في الوجيز لا ينبغي ان يغتر بكل قراءة تعزى الى احد
 السبعة ويطلق عليها لفظ الصحة وانما زلات هكذا الا اذا دخلت في الضابط الذي
 ذكره في النشر فان الاعتماد على استجماع تلك الاوصاف لاعلى من نسبت اليه
 فان القراءة المنسوبة الى كل قارئ من السبعة وغيرهم منقسمة الى المجموع عليه
 والشاذ غيران هؤلاء السبعة لشهرتهم وكثرة الصحيح المجمع عليه في قراءتهم تركن
 النفس الى ما نقل عنهم فوق ما ينقل عن غيرهم فالتحقيق ان لا يحكم بكون
 القراآت السبع متواترة ما لم تدخل تحت الضابط المذكور (قوله لزم ان يكون آه)
 بيان الملازمة ان كلها لو لم يكن متواتر الصدق نفيضه وهو ان يكون بعضها غير
 متواتر وذلك البعض غير معين فيؤدي الى جواز نفي التواتر عن الجميع وهو باطل
 (قوله كلها مشهورة آه) وهو ما صح سند ولم يبلغ درجة التواتر ووافق العربية
 والرسم واشتهر عند القراء ولم يعدوه من الغلط ولا من الشذوذ وقرأ به على
 ما ذكره ابن الجزري (قوله وظاهره مشكل) لما مر من لزوم كون بعض
 القرآن غير متواتر وهو باطل لما تقدم من ان كل ما هو قرآن يجب ان يكون
 متواترا ويلزمه ان لا يكفر جاحده وعدم جواز قراءته في الصلاة وجواز مس
 المحدث والجنب والكل باطل اللهم الا ان يقال حراده بالشهرة ما يكون قسما
 من التواتر على ما قاله الجصاص (قوله فيما لا بعد) وفي بعض النسخ بعد
 بدون حرف النون والصواب اثباته بدليل قوله كالحرف والكلمة مما لا بعد
 كونه بعضا من القرآن كما في الجوهر فيما سبق حيث جعلها داخلين
 في القرآن لا مما لا بعد بخلاف الهيئة فانها بما بعد كونها من القرآن (قوله
 واختاره ابن الحاجب) حيث قال ان ما كان من قبيل الاداء كالد والامالة
 وتخفيف الهزة لا يشترط فيه التواتر وقال ابن الجزري لانعلم احدا تقدم ابن
 الحاجب الى ذلك وقد نص على تواتر ذلك كله ائمة الاصول كالقاضي ابن بكر وغيره
 وهو الصواب لانه اذا ثبت تواتر اللفظ ثبت تواتر هيئة ادائه لان اللفظ لا يقوم الا به
 ولا يصح الوجود انتهى وقيل الحق ان اصل المد والامالة متواتر ولكن التقدير
 غير متواتر للاختلاف في كيفية كذا قال الزركشي وقال واما انواع تخفيف
 الهزة فكلها متواترة (قوله فالشاذ) وهو ما لم يصح سند كقراءة ملاك يوم الدين
 بضبعة الماضي العلوم ونصب يوم وكقراءة بالثبع على صيغة المجهول (قوله)

لانها لو لم تكن متواترة لزم ان يكون بعض
 القرآن غير متواتر واللازم باطل وقيل
 كلها مشهورة واختاره صاحب
 البدايع وظاهره مشكل وفصل بعضهم
 فقال ما هو من الجوهر متواتر وما هو
 من قبيل الاداء لا يشترط فيه التواتر لانه
 انما يشترط فيما لا بعد كونه بعضا من
 القرآن كالحرف والكلمة واما الهيئة
 المخضة فليست كذلك فلا يشترط تواترها
 واختاره ابن الحاجب واكثر المحققين
 (فالشاذ) اي اذا كان النقل بالتواتر
 شرطاً في كون النقول قرآناً ظهر ان
 الشاذ سواء نقل بطريق الشهرة
 او الاحاد (لا يعطى) على بناء المجهول
 (له حكم القرآن) من اكفار جاحده
 وجواز قراءته في الصلاة وعدم جواز
 مس المحدث والجنب وافادة الحكم
 القطعي ونحو ذلك

وان جاز العمل بمشهوره) اعلم انهم اختلفوا في جواز العمل بالقراءة الشاذة التي نقلت بطريق الشهرة فقال ابو الطيب والقاضي الحسين والراعي يجوز العمل بها وهو قول ابن حنيفة واجتنبوا على وجوب التابع في صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود متابعات وصححه ابن السكيت في جمع الجوامع تنزيلا لها منزلة خبر الآحاد لانه اما قرآن او خبر فان ثبت كونه قرآنا فذاك والا فلا يكون اقل من خبر الواحد فيجب العمل به فان قيل لانسم انه اذا لم يثبت كونه قرآنا يكون خبرا لان الراوي مارواه خبرا بل رواه قرآنا فيجوز ان يكون مذهبا للراوي ذكره بيانا لمعقده من القرآن ولو سلم صحة كونه خبرا فلا نسلم صحة العمل به لانه مقطوع بخطأه لانه نقله قرآنا وهو ليس بقرآن قطعا ولخبر المقطوع بخطأه لا يجوز العمل به قلنا قولكم يجوز ان يكون مذهبا للراوي خطأ فاحش اذ لا يظن باحد من جهال العوام ان يدخل مذهبه في محضته يدعي انه قرآن وهل هذا الا كفر فكيف يظن من الراوي وكذلك نسبة الخطأ الى الصحابة وقال مالك والشافعي انه لا يجوز العمل به وتبعه القسيري وجزم به ابن الحاجب مستدلين بانه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا عن النبي عليه السلام وهو شرط صحة العمل بالخبر حتى لم يروا وجوب التابع في صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود وسأ في تفصيل ما يتعلق بهذا البحث في فصل المطلق والمقيد (قوله لانه لا يخلو) اي ما نقل عنه عليه السلام بطريق الشهرة من الشاذ (قوله كذلك) اي بيانا للكتاب (قوله لا يخلو) اي لا يخلو ان يكون قرآنا او لا يخلو ان يكون الخطأ به لان غير الخبر المذكور اما ان لا يكون خبرا اصلا او لا يكون بيانا وعلى التقديرين لا يخلو الا الحافي بالقرآن اما على الاول فلان غير الخبر لا يكون بيانا للقرآن واما على الثاني فلان الخبر الذي هو غير البيان لا يظن قرآنا لعدم التعلق بينهما اصلا (قوله وعلى التقديرين) اي على تقدير كونه قرآنا وكونه بيانا للقرآن (قوله لا يتوقف على شهرته) لجواز العمل بخبر الواحد وانما لا يقبل في الاعتقادات (قوله وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد) وانما يجوز بالخبر المشهور كما في جواز المسح على الحفين بالسنة المشهورة زيادة على نص غسل الرجلين فلما كان قراءة متابعات في كفارة اليمين لابن مسعود مشهورة جازت الزيادة بها على نص فصيام ثلاثة ايام ولزمه اشتراط الشهرة (قوله ان الوجوب مستلزم للجواز) فيه ان الجواز الذي يستلزمه الوجوب هو الجواز الذي بمعنى الامكان العام اعني ما لا ضرورة في عدمه لا الجواز بمعنى

(وان جاز العمل بمشهوره) اي بما نقل عنه بطريق الشهرة من الشاذ لانه لا يخلو من ان يكون قرآنا او خبرا او دينا للكتاب فالخبر به فان غير الخبر الوارد كذلك لا يخلو وعلى التقديرين يجب العمل به فان قيل وجوب العمل بالخبر لا يتوقف على شهرته فاوجه اشتراطها ههنا وايضا الدعوى جواز العمل والدليل افاد الوجوب ولا مطابقة بينهما قلنا عن الاول ان المراد بالعمل ههنا ما يؤدي الى الزيادة على النص وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد وعن الثاني ان الوجوب مستلزم للجواز

الا مكان الخاص وهو المراد في المدعى لان الخصم يدعى في الجواز بكلا المعنيين
فالمتبادر معه اما باثبات الجواز بكلا المعنيين او باثباته بمعنى الاحكام الخاص
والدليل لا يثبت شيئا منها بل انما يثبت الجواز بمعنى الامكان العام فقط (قوله
ولقد للزوم افادة اللازم) مبتدأ وخبر والاضافة في الموضعين اضافة المصدر
الى المفعول (قوله مطلقا) اي مشهورا كان او شاذ او احاديا ويحتمل ان يكون
بيان الجواز بناء على عامر من انهم ينفون الجواز مطلقا لكن الظاهر هو الاول
(قوله ولا خبراه) عطف على قوله قرآن (قوله غيرهما) اي القرآن والخبر
(قوله ذلك النقل) اي النقل بكونه خبرا عن النبي عليه السلام بل الشرط هو نقل
الثقة مطلقا وابن مسعود من الثقة فيعمل بنقله (قوله ومنع انعقاد الاجماع) كيف
ان ابا حنيفة رحمه الله ومن تبعه من اهل الاجماع وقد اخرجوا براءة ابن مسعود
مقتضية مع انه لم يصرح بكونه خبرا عن النبي عليه السلام (قوله احدي
الطائفتين اه) لا يخفى عليك انه لم يفسر الطائفتين بقوله من القائدين بقرايتها
وبعدم قرايتها حتى يدخل الخفية ايضا فانهم في المشهور مع المالكية في القول
بعدم قرايتها وفي الصحيح من المتأخرين مع الشافعية في القول بقرايتها
على ما يصرح به لانه لا يصح عنهم الروايتان لوجه لاسناد الاكفار اليهم
لافضاله الى اكفار الشخص نفسه (قوله ولو في اعتقاد الخصم) اي ولو كان
عدم كونه دليلا في اعتقاد الخصم لانه في اعتقاد صاحبه دليل مثلا دليل
الشافعية في هذه المسئلة ليس بدليل عند المالكية لكن الشافعية جعلوه دليلا
لعدم اطلاعهم على عدم دلالة على مطلوبهم اعني قرايتها وكان هذا شبهة
قوية عند الشافعية لحفاء فسادها عندهم حتى احتاجوا الى امعان النظر
والتمسك وكذا دليل المالكية في هذه المسئلة ليس بدليل عند الشافعية على عكس
ما قلنا ولا يخفى عليك ان هذه شبهة لحفاء فسادها عندهم من تمسك به ضار
ذلك الطرف المتمسك به معذورا حتى لا يكفر كما لا يكفر المأول فلنورد دليل
كل من الطرفين فاستدل القائلون بكونها في اوائل السور من القرآن بوجهين
احدهما انها في لوائل السور مكتوبة بخط المصحف ولم ينكر احد من الصحابة
فكانت قرايتها لغتهم في الحفظ والصيانة عن خلط ما ليس من القرآن به حتى
منعوا من كتب اسامي السور والتعشير في القرآن خذرا من الاختلاط ويرد
عليه ان عدم انكارهم ذلك ان كان دليلا لا يزيد على كونه اجماعا سكوتيا فيجوز
ان لا يلزم الخصم حجة لان الاجماع السكوتي دليل لا يكفر جاحدا لعدم القطع

وافادة المزوم افادة اللازم لما كان نزاع
الخصم في الجواز عبره وقال مالك
والشافعية رجحهما الله لا يجوز العمل به
مطلقا لانه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر
يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط
صحة العمل حتى قال الامدي اجمع
المسلمون على ان كل خبر لم يصرح
بكونه خبرا عن النبي عليه السلام ليس
بحجة ولا عبرة بكلام هو غيرهما واجيب
بمع اشترط ذلك النقل ومنع انعقاد
الاجماع عليه ثم ما ورد ههنا اشكال وهو
ان القرآن لو وجب تواتره وقطع بكونه
غير المتواتر غير قرآن لا كبرت احدي
الطائفتين من المالكية والشافعية الاخرى
في اسمها لله الرحمن الرحيم الواقع
في اوائل السور فاللازم من ثبوت الملازمة
فلا نه ان تواتر قرائته في قرآنية ما كونه
قرآنا ضروري والا فاقول به اثبات
القرآنية لما عدم كونه قرآنا ضروري
وكلاهما مظنة الاكفار واما انتفاء اللازم
فلا نه او وقع لنقل والاجماع على عدم
الاكفار اراد ان بدفعه فقال (وقوة
الشبهة) اراد بالشبهة ما يشبه الدليل
وليس به ولو في اعتقاد الخصم

بان سكونهم لقبولهم ذلك وبحجاب عنه بان الاجماع السكوني من الادلة القطعية
بمزالة العام من النص وان لم يكفر جاحده على ما صرح حوايه في باب الاجماع
والثاني انه نقل عن ابن عباس انه قال سرق الشيطان من الناس آية اشارة
الى ترك التسمية في اوائل السور ولم ينكر عليه احد فقول ابن عباس مع عدم
الانكار عليه دليل على انها من القرآن في اوائل السور واجيب بان قوله انما
يفيد الظن وعدم انكارهم عليه لا يفيد قطعاً لجواز عدم التثنية الي قوله لعدم
تواترها في اوائل السور واستدل القائلون بعدم كونها من القرآن في اوائل
السور بان كل ما يكون قرآناً يجب ان يكون متواتراً في اصله ووضع وحمله لان
العادة تقتضي بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك فاما بنقل متواتراً لم يكن قرآناً
وبالتسليم في اوائل السور لم تنقل متواتراً فلا تكون قرآناً واعترض عليه
بما قد منه من اننا لانسلم قضاء العادة بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك
لجواز ان يكن التواتر في محل ما وقد تواترت التسمية في سورة النمل انها بعض آية
منها واجيب بأنه لو لم يشترط تواتر تفاصيله وجاز الاكتفاء بالتواتر في محل ما لم
يجوز الا من بين احدهما سقوط ما هو من القرآن وثانيهما ثبت ما ليس من
القرآن في القرآن وكلاهما باطل على ما صرح مع ما عليه فظهر ان دليل الطرفين
لا يثبت حكماً يكفر منكره لقوة الشبهة بالنسبة الى كل من الطرفين اعني ان كل
ما هو دليل عند احدهما فهو شبهة عند الآخر قوية عند احدهما فلا يكفره
الآخر لان احدهما يعديه ما ولا (قوله المشهور التكفير والاكفار اصح) قال
في المصباح وكفره بالتشديد نسبة الى الكفر وكفرته اكفاره جعلته كافراً والجاهل به
الى الكفر انتهى فعلى هذا ان الاصح ما هو المشهور بل لا يصح الاكفار
ههنا ولكنه قال في المغرب واكفره دعاه كافراً ومنه لا تكفر اهل قبلتك واما
لا تكفروا اهل قبلتكم بالتشديد فغير ثابت رواية وان كان جائز اللغة انتهى فعلى هذا
يستقيم قول الشارح (قوله انه آية فذمة من القرآن) اي فردة كررت للفصل
بين السور والتبرك بها وليس بآية من السورة فان قيل انها نزلت مكررة
في اوائل السور للفصل وتكرر نزولها يقتضي تكرر قرآنيته فكيف تكون آية
فردة اجب بمنع استلزام تكرر النزول تكرر القرآنية الا ترى ان الفاتحة نزلت
مكررة ولم يقل احد بتكرر قرآنيته ويرد عليه تكرر نحو فبأي آلاء يكفركم تكذبان
فانها عدت آيات كررت بتكرر نزولها وبحجاب عنه بانها انما تعددت بتعدد
مخالها بخلاف البسملة فانها لما كانت للفصل في جميع المحال في اوائل السور

وبقوتها خفاء فسادها بحيث لا يطلع
عليه الا بامعان النظر حتى يعديه صاحبها
مأولاً (في بسملة) اي قوة الشبهة
الحاصلة في بسم الله الرحمن الرحيم
الواقع (في اوائل السور) احتراز عن
البسملة الواقعة في اثناء سورة النمل اعني
قوله تعالى حكاية انه من سليمان وانه
بسم الله الرحمن الرحيم فانه بعض آية
بالانفاق حتى يكفر جاحده (تمنع
الاكفار) المشهور التكفير والاكفار
اصح وافصح (من الطرفين) اي طرفي
الشبهة والمالكية فان الفرقة الاولى
قائلون بقرآنيته والثانية بنفوذها
واما الخفية فالشهور عن قد ما نهم
انه ليس بقرآن الا ان متأخريهم
ذهبوا الى ان الصحيح من مذهب
ابن حنيفة انه آية فذمة من القرآن انزلت
للفصل والتبرك بين السور وتلخيص
الجواب ان الاكفار انما يصح لو لم يقر في كل
من الطرفين شبهة قوية بالمعنى
المذكور

لم يعتبر تعدد المحال فان قيل اذا تداخلت للفصل بين السور فلم كتبت في اول القصة
اذ لا حاجة فيه الى الفصل قلنا انما كتبت فيه للتبرك لالة الفصل او المراد بالفصل
هو الفصل في النزول على النبي عليه الصلاة والسلام فانه كان لا يعرف ابتداء سورة
ولا ختمها حتى ينزل عليه جبريل بيسم الله الرحمن الرحيم لا الفصل في وضعها
في المصحف و اشار بقوله فذلة الى الفرق بين الصحيح من مذهب ابى حنيفة رحمه الله
وبين ما ذهب اليه الشافعي بانها آية واحدة من القرآن انما كررت للفصل والتبرك
صند ابى حنيفة رحمه الله تعالى وليس كذلك عند الشافعي بل هي مائة وثلاث
عشرة آية من السور كما ان قوله تعالى فبأى آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة
الرحمن فان قيل اذا كانت آية على الصحيح فلم تبحر الصلاة فالجواب ان وجوب
قراءة القرآن ثبت بنص لا شبهة فيه فلا يؤدي الا بقراءة ما لا شبهة في كونه آية
تامة وفي كون التسمية آية تامة شبهة بناء على ان الصحيح من مذهب الشافعي
انها مع ما بعد ها الى رأس الآية آية واحدة فلو رث ذلك شبهة في كونها آية
فلا يؤدي بها الفرض المقطوع به وقد يجاب عنه بمنع عدم جواز الصلاة بها
مستندا بما ذكره صاحب الكشف نقلا عن الترمذي انه لو اكتفى بالسلمة فيجوز
صلاته عند ابى حنيفة والصحيح هو الاول وانما جاز تلاوتها المحاض والجنب مع
كونها قرأنا بناء على قصد التمام لا على قصد القرآن كما اذا قرأ سورة الحمد بقصده
التمام والشكر فان قيل فهل لا يجوز ان يقول انما جاز تلاوتهما لهما للشبهة
في كونها آية تامة كما قيل في عدم جواز الصلاة معها قلنا لان هذه الشبهة
لا تثبت هذا الجواز لان المقام مقام الاحتياط فالاحوط ههنا تركهما فادل
الدليل على كونه آية تامة وان لم تخل عن الشبهة والاحوط فيما سبق ترك المصلي
قراءة ما فيه شبهة وان دل الدليل على كونه آية فان قيل اذا كان الاحوط تركهما
ما دل الدليل على كونه آية فجواز قراءتهما بالسلمة وسورة الحمد وغيرهما من
الآيات ولو بقصد التمام بنا في الاحتياط قلنا بمنوع بل قصده ذلك يخرج المقروء
عن القرآنية فيكون ما قرأه دعاء محضاً ولهذا قال في القنية انه لو قرأ القانتحة
على قصد الدعاء ينبغي ان لا ينوب عن القراءة في الصلاة لكنه قال في الفتاوى
الصغرى انه ينوب عن القراءة فعلى هذه الرواية يشكل جواز تلاوتهما اللهم
الا ان يفرق بين الصلاة وبين خارج الصلاة بان الصلاة محل القراءة بالضرورة
فينوب عن الفرض ولا يعمل قصده بخلاف الخارج فيعمل فيه قصده ولكون
هذا الجواب ينزع الى تخصيص العلة لم يفرق الامام الزاهدي في القنية بين الصلاة

وخارجها لكن المخلص معروف في محله فصرنا الى الفرق (قوله ذلك الطرف)
 اي الطرف الذي قام فيه شبهة قوية وهو الطرف الذي يتمسك بها لانها اما
 قوية عند المتمسك بها لا عند خصمه كما سيظهر لك من كلام الشارح (قوله
 فلا اسكال) مربوط بقول المورد وههنا للشكال (قوله باللكفة) اي بلا كيف
 (قوله من الضعف) اي عند الخصم ولا فهو عند صاحبه دليل (قوله
 وهذا) اي ما ذكر من تلخيص الجواب (قوله الجواب الى قوله فلا يلزم التكفير)
 يقول قال المحقق آه (قوله وبه يندفع) اي بما ذكره من حل قول المصنف على
 ما ذكره من تلخيص الجواب يندفع ما أورده التفازاني في حاشية المختصر توضيحه
 ان ابن الحاجب قال في المختصر وقوة الشبهة في بسم الله الرحمن الرحيم منعت
 من التكفير من الجنايين والقطع انها لم تتواتر في اوائل السور فقرأنا فليس
 بقرآن فيها قطعاً وقولهم انها مكتوبة في اوائل السور بخط المصحف وقول ابن
 عباس سرق الشيطان من الناس آية لا يفيد لأن القاطع بقباله انتهى واعترض
 عليه التفازاني بما حاصله انه قد حكم ولا بقوة الشبهة في كل من الطرفين وادنى
 درجات الشبهة القوية ان يورث شكاً او وهماً للصاحب فكيف يصح الحكم
 بعد عرض هذه الشبهة بان عدم قرآنها قطعي ثابت بدليل قطعي حيث قال
 فليس بقرآن فيها قطعاً ثم قال لان القاطع بقباله لان مثل هذه الشبهة تنافي
 القطع ثم اجاب عنه بما حاصله ان قوة الشبهة انما كانت عند صاحبها وهو من
 يتمسك بها اما عند الخصم فلا قوة فيها اصلان هي من الضعف بحيث لا يقيد
 شيئاً اصلان قال ولكن كلام الشارح المحقق في ان الشبهة انما قوت عند الخصم
 لا عند من يتمسك بها فحينئذ لا يندفع الاعتراض المذكور بما ذكره من الجواب
 لانه بناء على ان قوة الشبهة في طرف المتمسك بها لا في طرف الخصم فلما حل
 الشارح مراد ذلك المحقق على ان قوتاً للشبهة في طرف المتمسك قال يندفع ما ذكره
 للتفازاني بقوله لكن كلام الشارح صريح في انه حاصله لا نسلم
 ان كلامه صريح فيه اقول لعل وجه قول التفازاني قول المحقق الشبهة
 من الطرف الآخر ويمكن ان يقال يجوز ان يكون قوله من الطرف الآخر
 متعلقاً بقوله اذا قوى فحينئذ تكون في طرف الخصم ضمنية وفي طرف المتمسك بها
 قوية (قوله ثم قيل) عطف على قيل في قوله يندفع ما قيل وهو من كلام
 الشارح لا من كلام التفازاني انما اورده هكذا اشارة الى ان مقصوده يبين اندفاع
 هذا القول اعني قوله لكن كلام الشارح المحقق صريح بالاندفاع ما قبله وقوله

بحيث تخرج ذلك الطرف من حد
 الوضوح الى حد الاشكال حتى بعد
 صاحب كل منهما ما ولا عند الآخر
 وقد قامت ههنا فلا شكل ومما يوضحه
 اننا قد اكفرنا المجسمة المصريحين بكونه
 تعالى جسمًا متصفًا بصفات الاجسام
 دون المتسترين باللكفة لان شبهة
 الاولى من الضعف بحيث لا يخفى
 فسادها على من له ادنى مسكة بخلاف
 الثانية وهذا تحقيق ما قال المحقق
 عضد الملة والدين في شرح مختصر
 ابن الحاجب الجواب لانهم الملازمة
 وانما تصح او كان كل من الطرفين
 لا يقوم فيه شبهة قوية تخرج
 من حد الوضوح الى حد الاشكال
 واما اذا قوى عند كل فرقة الشبهة
 من الطرفين الآخر فلا يلزم التكفير وبه
 يندفع ما قيل فان قيل ادنى درجات
 الشبهة القوية ان يورث شكاً او وهماً
 فلا يبقى الطرف الآخر قطعاً قلنا هي
 قوية عند من يتمسك بها واما عند
 الخصم فن الضعف بحيث لا يقيد شيئاً
 قيل هذا ولكن كلام الشارح صريح
 في انه قد قوى عند كل فرقة الشبهة
 من الطرفين الآخر

هذا الى آخره كلام الفيلسوف مقول قيل اي خذ هذا (قوله واما المباحث
المشتركة) جعل كونه اسما للنظم الدال على المعنى من المباحث المشتركة بينهما
لان لفظ السنة اسم للدال على المعنى ايضا (قوله لالنظم المجرد عن اعتبار
المعنى) اعلم ان لفظ المعنى يطلق على معنيين احدهما مدلول اللفظ حقيقة
لوحظا بالاولى والثاني ما لا يتصور بدونه بل يحتاج في قيامه الى محل وهو المعنى والكلام
النفسي لقيامه بالنفس والاول يتغير بتغير العبارات للدال على عليه فان قواني
زيد قائم وزيد ثبت له القيام وانصف زيدا القيام الى غير ذلك من التعيينات كلها
دالة على معنى غير ما دل عليه الآخر وكذا قولنا اضرب زيدا وامر بك بضرب
زيد واطلب ذلك ضربت زيدا كلها دالة على معنى غير ما دل عليه الآخر والثاني
لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها الوضعية الاولى بل هو معنى قائم بالنفس وتلك
العبارات تعبيرات عنه ضرورة ان من يورد صبغة امر او نهى او نداء او اخبار
او غير ذلك يحدد في نفسه معنى يعبر عنها بالانفاذ التي نسميها بالكلام اللفظي
فاللغة الذي يحدد في نفسه ويدور في خلد مولا يختلف باختلاف العبارات
بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد التكلم حصوله في نفس السامع ليحري
على هوجبه هو المعنى نسميها كلام النفس وهو قديم في ذات الله تعالى وحادث
في ذاتنا اذ عرفنا هذا فالمراد بالمعنى في قوله عن اعتبار المعنى ولا للمعنى المجرد
عن اللفظ اعم من كلا العيين اللفظ المعنى فان قيل سلكا ان لفظ القرآن وكتاب
الله وكلام الله لا يطلق على النظم المجرد عن المعنى بكلا المعنيين ولكن لانسميها
لا يطلق على المعنى المجرد عن اللفظ بكلا المعنيين فانه يطلق على المعنى المجرد عن
اللفظ بالمعنى الثاني اعني الكلام النفسي عند المتكلمين قلنا الان المقصود في
اطلاق الاصوليين على ما يدل عليه تعليقه لان شيئا منها لا يلائم غرض الاصول
فان قيل ما وجه اضافته الاعتبار الى المعنى الى اللفظ حيث قال عن اعتبار المعنى
ومن اعتبار اللفظ قلنا ان كلام النظم والمعنى لما لم يخل عن الآخر لان النظم
هو اللفظ الموضوع لمعنى والمعنى هو مدلول اللفظ الاعتباري غير مجرد عنه
بضاف الاعتبار الى كل منهما والمراد بالكلام في قوله الكلام هو الكلام
النفسي ولهذا افسره بالصفة القديمة لقيامه بداهة تعالى المنافية للسكوت والافتقار
الباطني بل لا يراد في نفسه التكلم ولا يقدر على ذلك ثم اعلم ان القائل بداهة
تعالى هل هو مجرد المعنى او اللفظ والمعنى جميعا ففيه تفصيل واختلاف ذكرناه
في شرحنا على ما ثبتناه في الكلام (قوله ولا للمجموع النظم والمعنى) لفظ

(واما المباحث المشتركة) بين الكتاب
والسنة (فهى انه) اي الكتاب ههنا
(اسم) لالنظم المجرد عن اعتبار المعنى
ولا للمعنى المجرد عن اعتبار اللفظ ولا
للكلام بمعنى الصفة القديمة للمنافية
للسكوت والافتقار لان شيئا منها لا يلائم
غرض الاصول ولا للمجموع النظم
والمعنى لان كونه عربيا مكتوبا
في المصاحف مقولا بالتواتر ليس صفة
للمجموع



وايضاً الاعجاز بتعلق بالبلاغة
ولا يوصف بها الا اللفظ باعتبار افادته
المعنى فظهر انه اسم (للنظم الدال
على المعنى) واما قول المشايخ انه اسم
لنظم والمعنى جميعاً فلدفع التوهم الناشئ
من قول ابى حنيفة تجوز القراءة بالفارسية
في الصلاة ان القرآن عنده اسم للمعنى
خاصة فان قيل القول بانه اسم للنظم
الدال على المعنى يدفعه ايضا قلنا نعم
الا انه مشعر بعدم كون المعنى ركناً اصلياً
فلا يلائم غرض ابى حنيفة والمقصود
توجيه كلامه

المعنى ههنا اعم من المعنيين السابقين ايضا على ما دل عليه تعليله بقوله لان كونه
عربياً آه نعم لو عله بعدم ملائمة غرض الاصولي لخصص المعنى بالكلام النفسى
لان غرضهم بتعلق بمجموع النظم والمعنى الذى وضع بارائه النظم (قوله وايضاً
الاعجاز بتعلق بالبلاغة) اقول لا وجه لابراده ههنا لان الاصوليين لم يعتبروا
الاعجاز القرآنى بل اعتبروا الحقيقة لا الحكمى ولا العرفى حتى جعلوا الحرف
والكلمة قرآناً حقيقة مع انه غير معجز حينئذ كما صرح به فيما تقدم اعلم انهم اختلفوا
في ان المعجز هل هو الكلام النفسى الذى يقوم بذاته تعالى او الكلام اللفظي الدال
عليه فذهب قوم الى الاول وقالوا ان العرب كلفت في ذلك بما لا يطاق وهو مرذوذ
لان ما لا يمكن الوقوف عليه لا يتصور التحدى به حتى يكلف به وذهب الجمهور
الى ان المعجز هو اللفظي وان التحدى وقع به واختاره المصنف حتى ادعى القصر
عليه بقوله ولا يوصف بها الا اللفظ لو صرح بفساد المذهب الاول ثم اختلفوا
في وجه اعجازه فقال النظام هو الصرفة يعنى ان الله تعالى صرفهم عن معارضته
وسلب عقولهم وكانوا قادرين عليها وقال قوم وجه اعجازه ما فيه من الاخبار
عن الغيوب المستقبلية ولم يكن ذلك من شأن العرب وقال آخرون ما تضمنه من
الاخبار عن قصص الاولين وقال آخرون ما تضمنه من الاخبار عن الضمائر
وقال القاضي ابو بكر ما فيه من النظم والتأليف والترصيف وانه خارج عن جميع
وجوه النظم المعتاد في كلام العرب ومباين لاساليب خطاباتهم وقال الامام
فخر الدين وجه الاعجاز راجع الى التأليف الخاص لا مطلق التأليف بان اعتدلت
مفرداته تركيباً وزناً وقال قوم وجه اعجازه بلاغته وهو المختار عند الجمهور
الى غير ذلك من الاقوال على ما بين في محله (قوله الا اللفظ باعتبار افادته المعنى)
وهذا لان بلاغة الكلام عبارة عن مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته وهذا
لا يكون بدون المعنى (قوله فظهر انه اسم للنظم الدال على المعنى) فان قيل
كيف ظهر هذا قلت لما تقرر ان ما يطلق عليه الكتاب والقرآن عندهم لا بد
وان يلائم غرضهم وان يكون عربياً ومكتوباً في المصاحف ومنقولاً بالتواتر
ظهر منه انه اسم للنظم الدال على المعنى لا للنظم المجرد ولا للمعنى المجرد ولا للمجموع
لعدم مجموع ذلك المعنى في شئ منها (قوله فلدفع التوهم الناشئ آه)
توضيحه ان اباحنيفة لما جوز القراءة بالفارسية في الصلاة بغير عذر مع كون
القراءة فرضاً فيها زعم قوم ان مذهب ابى حنيفة ان المعنى المجرد عن اللفظ
قرآن حيث جوز القراءة بالفارسية في الصلاة بغير عذر فرد المشايخ

ذلك منهم فخر الاسلام اليزدوى فقالوا مذهبنا انه انما للنظم والمعنى جميعا لا المعنى
المجرد فان قيل لوقالوا انه النظم الدال على المعنى لحصل الرد المذكور وايضا
مع سلامته عن ورود ما سبق من انه ليس اسما للنظم والمعنى جميعا فالجواب عنه
انه مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا عنده مع ان غرضه من قوله يجوز القراءة
بالفارسية في الصلاة جعل المعنى ركنا اصليا لان القراءة بالفارسية في الصلاة
بغير غرض انما جازت عنده بناء على انه لم يجعل النظم ركنا لازما في الصلاة وانما
للازيم هو المعنى واللفظ ركن يحتمل السقوط رخصة اسقاط كمنع الحنفى فكان
المعنى ركنا اصليا عنده كما ان التصديق ركن اصلي في الايمان والاقرار ركن
يحتمل السقوط عند العجز فلو قالوا هو النظم الدال على المعنى يشعر بعدم كون المعنى
ركنا اصليا عنده وليس كذلك وانما جعل سقوط اللفظ في الصلاة رخصة اسقاط
حتى استوى فيه حال العجز والقدرة لان مبنى النظم على التوسعة لانه نزل اولا
بلغة قريش لكونها اوضح اللغات فلما تسمرت تلاوته بتلك اللغة على سائر العرب
نزل التخفيف بسؤال الرسول عليه السلام واذن في تلاوته سائر العرب وسقط
وجوب رعايته تلك اللغة اصلا واتسع الامر حتى جاز لكل فريق منهم ان يقرأ بلغتهم
ولغة غيرهم فلما جاز ذلك للعرب مع كمال قدرتهم على لغتهم فجوان اغبرهم اولى
لفصو وقدرته عنها وهذا لان المقصود هو المعنى والنظم ليس بمقصود خصوصا
في الصلاة اذ هي حالة المناجاة وكذا مبنى فرضية القراءة فيها على التيسير حيث
قال الله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن ولهذا سقط عن المقدس بحمل الامام
فيجوز ان يكتب فيها بالركن الاصلي وهو المعنى بخلاف غير الصلاة من الاحكام
من وجوب الاعتقاد حتى يكفر من انكر كون النظم منزلا ومن حرمة كتابة
المصحف بالفارسية ومن حرمة المداومة والاعتقاد على القراءة بالفارسية فان
النظم لازم فيها كالمعنى وانما سقط النظم في الصلاة خاصة دون سائر الاحكام
على ما صرح به اليزدوى ولا يلزم عليه وجود سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية
وحرمة من مصحف كتب بالفارسية على المحدث وحرمة قراءة القرآن
بالفارسية على الجنب والحائض على اختيار بعض المشايخ حيث جعلوا النظم
غير لازم في هذه الاحكام كما في الصلاة لانه لم يرو عن المتقدمين من اصحابنا
في هذه الاحكام رواية منصوصة وكلامنا وكلام اليزدوى من ان سقوط النظم
في الصلاة خاصة بناء على قول المتقدمين وقال في الكشف ان بعض المشايخ من
المتأخرين انما بنوا تلك الاحكام على ان النظم وان فات لكن بالمعنى الذي

هو المقصود قائم فثبت هذه الاحكام احتياطاً لا على ان النظم ليس يلزم
 للقرآن بل هو لازم له فالقياس عدم وجوب السجدة بالقراءة بالفارسية
 وجواز مس محض كتب بالفارسية وجواز القراءة بالفارسية على الخائن
 والجنب لكن تركوه احتياطاً ثم اعلم ان ابا حنيفة رحمه الله تعالى جعل المعنى
 ركناً لازماً في الصلاة في حالة القدرة لا في حالة العجز فان الامي لا يلزم عليه المعنى
 كالنظم للعجز (قوله فان قيل ان كان المعنى آه) منشا هذا السؤال ما ظهر
 مما قبله من الجواب من ان المعنى ركن اصلي يكتفي به في الصلاة عند ابي حنيفة
 وتقريره ان المعنى لما كان ركناً اصلياً وجاز الاكتفاء به في الصلاة عنده بغير
 عذر لا يخلو اما ان يكون المعنى المجرد قرأاً عنده او لا فعلى الاول يلزم امران
 احدهما عدم اعتبار النظم في القرآن وهو عين القرآن على التحقيق حيث
 عرفه اولاً بالنظم المنزل ثم قال انه اسم للنظم الدال على المعنى او جزؤه بناء على
 ما قال المشايخ مسامحة انه اسم للنظم والمعنى جميعاً والثاني عدم صدق الحد
 المذكور سابقاً عليه مع كونه تعريفاً جامعاً اذ المعنى المجرد لا يصدق عليه النظم
 المنزل المنقول متواتراً وعلى الثاني يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلاة
 اذ المعنى الذي اكتفى به في الصلاة اذ لم يكن قرأاً والنظم الذي كان قرأاً غير
 لازم يلزم ذلك بالضرورة واللازم باطل لانه يستلزم عدم جواز تلك الصلاة لان
 جوازها يتعلق بقراءة القرآن ولم يوجد ذلك وتقرير الجواب اننا نختار انه قرآن
 ونتمتع الملازمين كيف وانه انما يلزم الا لزمان ان لو لم يعتبر للنظم خلف وليس
 كذلك فان ابا حنيفة اقام المعنى المجرد في حالة الصلاة مقام النظم والمعنى ضرورة
 عدم انفكاك الصلاة عن القراءة او اقام العبارة الفارسية الدالة على معنى القرآن
 مقام النظم المنقول كما قال ابو يوسف ومحمد في حالة العذر فيكون النظم المنقول
 هو بخودا تقديراً وحكما فيدخل تحت الحد ويكون الحد جامعاً لان النظم المنقول
 في التعريف اعم من التحقيق والتقديرى اعترض عليه ان مجرد المعنى اذا كان
 قرأاً على ما هو الفرض يلزم الا لزمان المذكوران بالضرورة ولا يدفعه اقامة
 العبارة الفارسية مقام النظم المنقول لان الكلام مسوق على كون مجرد المعنى
 قرأاً لا العبارة الفارسية قلنا ليس المراد بكون مجرد المعنى قرأاً ان المعنى المجرد
 من حيث هو مع قطع النظر عن جميع العبارات والاعتبارات قرآن حتى يقال
 ان اقامة العبارة الفارسية مقام النظر لا يدفع لزوم عدم اعتبار النظم بل المراد به
 ان المعنى المجرد من النظم العربي قرآن حال كونه معبراً بالعبارة الفارسية فكيف

فان قيل ان كان المعنى قرأاً يلزم
 عدم اعتبار النظم في القرآن وهو عينه
 على التحقيق او جزؤه على التسامح
 وعدم صدق الحد اعنى النظم المنزل
 المنقول عليه مع كونه جامعاً كما عرفت
 والاي لزم عدم فرضية قراءة القرآن
 في الصلاة اذ النظم غير لازم عنده قلنا
 نختار الاول فانما يلزم الا لزمان اذ لم يعتبر
 للنظم خلف وليس كذلك فان الامام
 اقام العبارة الفارسية مقام النظم
 المنقول فجعل النظم مرعياً تقديراً
 وان لم يكن تحقيقاً او الثاني وهو
 قوله يلزم عدم فرضية قراءة القرآن
 في الصلاة قلنا لا نسلم ان جوازها
 متعلق بقراءة القرآن المحدود بل هو
 متعلق بمعناه والامام حل قوله تعالى
 فاقروا بما تيسر من القرآن على وجوب
 رعاية المعنى دون اللفظ لدليل لاحله

معبرا بالعبارة الفارسية شرط في كونه قرآنا فلا يفتك عنه فبعد تسليم ان
 العبارة الفارسية مقام النظم يلزم بالضرورة تسليم اعتبار ذلك النظم في كون
 المعنى قرآنا بناء على ان اعتبار التأني في الشيء يستلزم اعتبار المنوب في ذلك الشيء
 واعتراض عليه ايضا بناء على تقدير إقامة العبارة الفارسية مقام النظم يلزم
 في قوله تعالى فاقرا ما تيسر من القرآن الجمع بين الحقيقة والمجاز في القرآن
 حقيقة في النظم للمعنى المتقول مجاز في غير ما يجب بالناسخ ذلك الجواز ان يراه
 به الحقيقة و ثبت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظر الى ان المعنى هو
 المعنى وفيه نظر اما في الاول فلا بد فرضية القراءة في الصلاة ثبت بالقطعي
 فلا يجوز بالقياس ولا بد يستلزم ان يادة على النص بالقياس وذلك تسريح فلا يجوز
 والقول بان لفظ الآية ليس قطعيا في مدلوله لان اكثر اهل التفسير على ان المراد
 بالقرآن الصلاة اي اقيموا ما تيسر من الصلاة فلا يلزم ان يادة على النص ولو سلم
 ان المراد هو القرآن لكنه عام خص منه ما هو في الآية فيكون تخصيصا بجواز تخصيصه
 بالقياس مما لا يخفى ضعفه لاستلزامه ثبوت القراءة في الصلاة بالنسخ ولو ما في الثاني
 فلم يدرم شرط الدلالة اعني المساواة او الاولوية وكلاهما مفقود ههنا فلا يلزم
 من جواز القراءة بالعربية جوازها بالفارسية فلو سلموا الاولوية وهو ظاهر او تخلف
 الشق الثاني ونقول انه ليس بقرآن وقوله يلزم عديم في ضيقه قلنا الملازمة
 مسئلة لكن بطلان اللازم متوع لانه انما يطل ان لو تعلق جواز الصلاة بقراءة
 القرآن المحدود بذلك الحد لانه ان جوازها يتعلق بقراءة القرآن المحدود
 بل يتعلق بعينه وقد وجد معناه في الصلاة وقوله تعالى فاقرا ما تيسر من القرآن
 حمله الامام على ان المراد به وجوب رعاية المعنى بدون النظم ليدل لاجل وهو
 على ما ذكره الشارح في حاشية التلويح ان الظاهر ان في الآية المذكورة
 للتميز بقرينة ذكر التيسر وقد نقل عن بعض الافاضل ان بعض المتأخرين
 من القرآن نوبان بعض بسيط كالآية ونحوها بما هو بعض التمام وبعض تركبي
 كالعنى بدون النظم العربي فيكون كل منهما جائزا للقراءة من غير مجز لمعوم
 البعض والمراد البعض البسيط على ما ذكر في شروح البرهوى ما يطل عليه
 اسم الكل والبعض التركيبي بخلافه كالاستنجين يتطابق على درهم ودرهمين
 ومن ومن فصاعدا ولا يطل على الحل الذي هو جزء منه ايضا (قوله روى
 رجوع ابى حنيفة الى قولهما) وهو جواز القراءة بالفارسية في الصلاة عند
 العجز عن العربية لا عند القدرة عليها وهو الاصح وعليه الفتوى لان القرآن

قال الامام فخر الاسلام في شرح البسوط
 ان نوح ابن مريم روى رجوع ابى حنيفة
 الى قولهما قال وهو الاصح

اسم المنظوم عربى على ما نطق به قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والقرآن هو
 المأمور بقراءته في الصلاة لقوله تعالى فاقرا واما ينسر من القرآن فلا يجوز تركه
 فيها وهذا يقتضى ان لا يترك حالة العجز ايضا الا ان عند العجز يكفى بالمعنى كيلا
 يلزم تكليف ما ليس في الوسع وصار كمن عجز عن الركوع والسجود فانه جازله
 الائمة فصار قول ابى حنيفة الاول مخالفا وهذا النص رجع الى قولهما وروى
 عن الشافعى كقولهما وروى عنه ايضا انه لا يجوز لكنه اذا لم يهتد على العربية
 صار اميا يصلى بغير القراءة ولو قرأ بالفارسية فسدت صلاته لانها من كلام
 الناس فان قيل كما وصف القرآن بالانزال والعربية في النص المذكور كذلك وصف
 بكونه في زبر الاولين ولا يوصف اللفظ بكونه في زبر الاولين لا بحالة فعين ان
 يكون بمعنى فيها والمقرؤ بالفارسية على سبيل الترجمة مشتمل على معناه فيكون
 جائزا الخافيه فتعارضنا فكيف يحكم بان قولهما اصح قلنا لانهم تعارضهما
 كيف وان قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا محكم لا يقبل التأويل وقوله تعالى
 لنى زبر الاولين محتمل لان بعض المفسرين ذهب الى ان الضمير للنبي عليه السلام
 والمأول لا يعارض المحكم هذا في القراءة في الصلاة وهل يجوز افتتاح التكبير
 بالفارسية والتسمية بها على الذبيحة فجوزهما ابو حنيفة مطلقا وقال ابو يوسف
 يجوز التسمية بها على الذبيحة دون افتتاح التكبير ومحمد مع ابى حنيفة
 في الافتتاح بالعربية حيث جوزه باى لفظ كان من اسماء الله تعالى من العربية
 ومع ابى يوسف في الفارسية حيث لم يجوزه بالفارسية ثم اختلفوا في ان هذا
 الاختلاف في الفارسية فقط او في اى لغة كانت قال ابو سعيد البردعى
 في الفارسية فقط واما غيرها من اللغة فلا يجوز بها بالاتفاق وقال الكرخي
 والصحيح النقل الى اى لغة كانت (قوله اى للنظم الدال على المعنى) وليس
 المراد بالنظم ههنا النظم القرآنى بل هو اعم منه ومن السنة لان التفسيرات الآتية
 اعم منهما ولذا جعلها المصنف من المباحث المشتركة بينهما وقد يقال ان نظم
 القرآن لما كان متواترا محفوظا كانت المباحث الآتية التي بالنظم القرآنى من السنة
 اعلم ان اللفظ الدال على المعنى الموضوع له لا بد له من وضع للمعنى ودلالة
 عليه واستعمال التكلم فيه ووقوف السامع عليه فتقسيم اللفظ بالتسبة الى
 معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار دلالة عليه
 فهو الثانى وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثالث وان كان باعتبار
 الوقوف عليه فهو الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام كلها اقسام النظم

(وله) اى للنظم الدال على المعنى (اربعة
 اقسام) باربعة اعتبارات

والمعنى حيث قال وإنما تعرف احكام الشرع بمعرفة اقسام النظم والمعنى وفالي
اربعة اقسام فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع ثم جعل الاقسام الخارجية
من التسميات الثلاثة الاولى ما هو وصف اللفظ حيث قال فاما القسم الاول فاربعة
اوجه الخاص والعام والمضترك ولما ولي والقسم الثاني اربعة اوجه الظاهر
والنص والفسر والمحكم وهي باعتبار مقابلهما ثمانية واما القسم الثالث فاربعة
اوجه الحقيقة والمجاز والصريح والكتابة ثم جعل الاقسام الخارجية من
التسميات الرابع حرة الاستدلال بالعبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وحررة
الاستدلال بالعبارة وبلاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وحررة الوقوف
على عبارة النص واخارته ودلالته واقتضائه حيث قال باب وجوه الوقوف على
احكام النظم وهو القسم الرابع وذلك اربعة اوجه الوقوف بعبارة واشارة
ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى حيث قال اما الوقوف
بعبارة فهو المراد قصدا والوقوف باشارته ما ثبت بالنظم غير مضمود والوقوف
بدلالته ما ثبت بمعنى النظم والوقوف باقتضائه ما ثبت زيادة على النص شرطا
لصحته فذهب بعضهم الى ان الاقسام الثلاثة الاولى اقسام النظم واقسام القسم
الرابع اقسام المعنى بدليل ان فخر الاسلام ذكر في الثلاثة الاولى لفظ النظم وما هو
صفة اللفظ وذكر في القسم الرابع لفظ المعاني ثم ذكر في اقسامه ما هو صفة المعنى
فان الاستدلال امر راجع الى المعنى اما الاستدلال بالاشارة والدلالة والاقتضاء
فظاهر واما الاستدلال بالعبارة فلا ن العبارة وان كانت لفظا الا ان
نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذا حكم انما ثبت بالمعنى دون النظم نفسه فان
ارادة قل المشركين مثلا ثبت بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقولوا المشركين
لا بعين النظم الا ان المعنى لما كان مفهوما من النظم والعبارة يسمى الاستدلال به
استدلالا بالعبارة ولكنه في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصلى
ان يكون من اقسام المعنى وكذا الحال فيما ذكره ثانيا وثالثا على ما مر فكان
اقسام القسم الرابع على هذا التقدير هو المعنى المدلول لا النظم الدال وصرح
في التفتيح ان الجميع من اقسام التسميات الاربعة اقسام للنظم الدال على المعنى
وتسمى المصنف فاقسام التقسيم الرابع على اختيارها هو الدال بطريق العبارة
وبلاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء الا ان المصنف خالفه وجعل ما جعله في التفتيح
قسما ثالثا قسما ثالثا وما قولهم ان الجميع اقسام النظم والمعنى جميعا فبني على
المساحة كما في قولهم القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا على ما سبق ومرادهم

انه اقسام للنظم باعتبار معناه ثم اعلم ان المراد بجعل الجميع اقساماً للنظم الدال
 على المعنى هو التقسيمات دون حقيقة الاقسام اذ ليس القرآن ولا الحديث قسم
 يشتمل على الخاص والعام والمشتك والمأول وقسم آخر يشتمل على الظاهر والنص
 والنقص والمفسر والمحكم وما يقاطعها وقسم آخر يشتمل على الحقيقة والبيان
 والصريح والكفاية بل جميع القرآن والحديث ينقسم الى الخاص والعام
 والمشتك والمأول باعتبار ثم جميعه ينقسم ايضا الى الظاهر والنص والمفسر
 والمحكم وما يقاطعها باعتبار آخر وهكذا المأول الى ان يقول وله امر بصفة تقسيمات
 (قوله اختاروا في النظم تقسيما يعنى نظره) فان الخطاب اذا حازل فهم المراد
 من كلام التكلم لا بد له ان ينظر اولاً الى ما يرجع الى الوضع وهو ما يدل عليه
 النظم صيغة ولغة وهو القسم الاول وان ينظر ثانياً الى ما يرجع الى دلالة وهو
 القسم الثانى وان ينظر ثالثاً الى ما يرجع الى استعماله وهو القسم الثالث وان ينظر
 رابعاً الى ما يرجع الى جهة وقوفه على المعنى وهو القسم الرابع فان العمل
 باهيموا الصلاة مثلاً موقوف على فهم المراد منه وذلك لا يحصل الا بالنظر فيه
 بجهات اربع على الترتيب المذكور هذا ولكن الشارح فسر عموم النظر بعموم
 التقسيم المفرد والمركب وجعل ما ذكرناه تفسيراً لكثرة التمرة والوجه ما ذكرناه
 لان الاقسام المذكورة لا تخرج عن المفرد والمركب بل بعضها يخص بالمفرد
 وبعضها بالمركب وبعضها مشترك بينهما فان اقسام الوضع تخص بالقوة
 واقسام الدلالة تخص بالمركب واقسام الاستعمال مشترك بينهما واقسام القسم
 الرابع تخص بالمركب ايضا ولان الاختبارات الاربعة ليست من مرة التقسيم
 المذكور بل مناطه فانهم انما قسموا النظم الى الاربعة على حطة تلك الاختبارات
 الاربعة (قوله فلا حاجة آه) يعنى ان في النظم الدال على المعنى باعتباره فائدة
 التكلم المقصود منه وفهم الخطاب اربعة اعتبارات اثنان منها راجعة الى نفس
 النظم اعنى وضعه ودلالته وواحد منها راجع الى التكلم اعنى استعماله وواحد
 الى الخطاب اعنى وقوفه منه على المراد فيفهم النظم بالنسبة الى المعنى مستعمل
 على تلك الاختبارات الاربعة على ما تقدم بيانه (قوله ثم دلالة اى كونه
 بحيث يفهم منه المعنى) فان قيل ان يكون المعنى بحيث يفهم صفة المعنى
 والدلالة صفة اللفظ فكيف يصح تضييق احدهما بالآخر قلنا ان كونه المعنى
 يفهمه وان كان صفة المعنى لكن كونه يفهمه من اللفظ صفة اللفظ لان المصدر
 المتعدي بحرف الجر صفة المجزور (قوله بل عن احوال اقسامه آه) المهم المنجور راجع

فان علماءنا اختاروا في النظم تقسيما يعنى
 نظره ونجم ثمرة اما الاول فلمعومه المفرد
 والمركب كما سبأنى واما الثانى فلا حاجة
 الاعتبار من اول وضع الواضع الى
 آخر فهم السامع فان اداء المعنى باللفظ
 الجارى على قانون الوضع يستدعى
 وضع الواضع ثم دلالة اى كونه بحيث
 يفهم منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى
 فاللفظ تلك الاختبارات الاربعة اربعة
 اقسام (بحسب احوال ترجع الى معرفة
 الاحكام) الشرعية فان الاصولى
 لا يبحث عن احوال النظم مطلقاً بل
 عن احوال اقسامه التى لها مدخل
 في افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية

الى النظم والموصول صفة للاحوال وفي الاضراب اشارة الى ان لفظة مطلقا قيد
 لكل من الاحوال والنظم والمراد بالا فائدة بيانها الاحكام الشرعية لانهم
 لا يحكون عن احوال النظم مطلقا بل عن احوال اقسامه المتعلقة بآيات
 الاحكام الشرعية والمراد بالا فائدة بيانها المتعلقة بآيات الاحكام ما له من بدتعلق
 بافادته الاحكام ولم يبين في علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشراك
 والظهور والخطأ وغير ذلك لا كما لعرب والثناء والتعريف والتكبر وغير ذلك
 من ما بحثت العربية مما ليس له من بدتعلق بالآيات الاحكام فانه قيل بحث
 الحقيقة والحجاز مما له من بدتعلق بافادته الاحكام مع انه بين في علم العربية وكذا
 بحث التعريف والتكبر مما له من بدتعلق بافادته الاحكام على ما سألني اجيب
 عن الاول عن كون البحث عنهما مستوفى في علم العربية وعن الثاني بان البحث
 عنهما في الاصول استطرادى (قوله في احوال اربعة اقسام) اعني الاقسام
 الخبيلة باعتبار وضع اللفظ ودلالته واستعماله وفهم المعنى منه والبيان عرف
 انحصار تلك الاحوال في احوال هذه الاقسام عند قوله فان اداه المعنى باللفظ
 الجاري آه (قوله وهذا هو مراد فخر الاسلام آه) قال فخر الاسلام اقسام
 النظم والمعنى اربعة فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع وقال صاحب الكشف
 بمقيد الاقسام بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع احترازا عما علمت تتعلق به
 الاحكام من القصص والامثال وغيرهما فانه لا يكون مما نحن فيه
 واعتدض عليه بان هذا القيد غير مفيد لان الاقسام الاربعة التي تذكر اعني
 ما حصل باعتبار وضع اللفظ ودلالته واستعماله وفهم المعنى منه موجودة
 في جميع النظم فتذكر الاقسام في الجميع اولى واجيب بان التقيد لبيان ان الحاجة
 الى هذا القدر لا الى الجميع والغرض من التعميم بيان اقسام القدر المحتاج اليه
 في الاصول اعني ما يتعلق به الاحكام والشارح حله على ما ذكره في المتن يجعلها
 عبارة عن الاحوال الذاتية التي لها دخل في افادته الاقسام الاحكام
 الشرعية لا عن النظم كما حله عليه الشراح تركا لما يجب تركه وتعرضا لما يجب
 فيه (قوله انما يحصل بهما) اي بالموضوع والاعراض الذاتية له بناء على
 ان حقيقة كل علم مساياه والحاصل ان كلام فخر الاسلام لو حل على ما ذكره
 الشراح لكان معناه ان الاحكام الشرعية لا تعرف الا بمعرفة موضوع اصول
 الفقه باقسامه مع انه لا بد في معرفتها من معرفة الاعراض الذاتية للموضوع
 فلذا حله على ما ذكره لا على ما ذكره الشراح (قوله اي المعنى) فيه اشارة الى

وتلك الاحوال تنحصر بحكم الاستقراء
 كما عرفت في احوال اربعة اقسام وهذا
 هو مراد فخر الاسلام بقوله فيما يرجع
 الى معرفة احكام الشرع لا ما قال
 الشراح انه احتراز عما علمت تتعلق به معرفة
 الاحكام من القصص والامثال والحكم
 وغيرها لان فيه التعرض لما يجب تركه
 وترك التعرض لما يجب دركه اما الاول
 فلو جود اقسام التسميات في القصص
 وغيرها واما الثاني فلان في ذكر مجرد
 الاقسام تعرضا للموضوع وهو لا يكفي
 بل يجب التعرض للاعراض الذاتية
 ايضا لان النافع في معرفة احكام
 الشرع علم الاصول وهو انما يحصل
 بهما لا بالموضوع فقط ولا تعرض لها
 الا بما ذكرنا ثم ان كلامنا من تلك الاقسام
 الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام باربعة
 تسميات الا الثاني فانه مثنى كما سألني

ان هذا التقسيم انما هو باعتبار وضع اللفظ للمعنى لان نفسه لان المراد بالمعنى ههنا هو الذي بغاير اللفظ حقيقة وهذا بناء على ان دلالة الالفاظ على انفسها مستندة الى الوضع كدلالتهما على المعاني وفيه اختلاف بينهم فقال التفنيزاني في آخر سورة الفاتحة من شرح الكشف ان كل لفظ وضع بازاء معنى اسما كان او فعلا او حرفا فله اسم علم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالة على ذلك الاسم والفعال او الحرف ففي قولنا خرج زيد من البصرة خرج فعل وزيد اسم ومن حرف جر فيجعل كل من الثلاثة محكوما عليه لكن هذا وضع غير قصدي لا يصير اللفظ به مشتركا بين نفسه وبين المعنى الذي وضع بازائه ولا يفهم منه معنى مسما اي نفسه هذا كلامه فقد افاد ان للالفاظ وضع بازائه انفسها ورده السيد الشريف حيث قال وفيه نظر لان دلالة الالفاظ على انفسها ليست مستندة الى وضع اصلا لوجودها في المهملات بلا تفاوت وجعلها محكوما عليها لا يقتضي كونها اسما لان الكلمات متساوية الاقدام في جواز الاخبار عن الفاظها بل هو جار في الالفاظ المهملة ايضا نحو قولك جسد مربي من حروف ثلاثة ودعوى ان الواضع وضع المهملات بازاء انفسها وضع قصديا لا غير قصدي وانها اسماء بهذا الاعتبار خروج عن الانصاف ومكابرة في قواعد اللغة على ان اثبات وضع غير قصدي وجعلها اسما بهذا الاعتبار امر لا يساعد نقل ولا عقل وانما التزام تفصيا عن التزام الاشتراك في جميع الكلم والتحقيق انه اذا اريد الحكم على لفظ فان تلفظ به نفسه لم يتنجس هناك الى وضع ولا الى دال على المحكوم عليه للاستغناء بتلفظه بذاته عما يدل عليه لحضوره بنفسه في ذهن السامع فتشارك الالفاظ كلها في صحة الحكم عليها عند التلفظ بها انفسها وانما يحتاج الى ذلك اذا لم يكن المحكوم عليه لفظا او كان لفظا ولكن لم يتلفظ به نفسه فينصب هناك ما يدل عليه ليتوجه الحكم اليه وما وقع في عبارة بعضهم من ان ضرب ومن واخواتها اسماء لالفاظها الدالة على معانيها واعلامها فكلام تقريبي انما قالوا ذلك لقيامها مقام الاسماء الاعلام في تحصيل المرام انتهى واجاب عنه بعض المحققين بان المراد بوضع اللفظ لنفسه مجوز استعماله في نفسه ليحكم عليه بما يسوغ الحكم به عليه لا ما يتبادر من لفظ الوضع اصطلاحا اعني تعيين اللفظ بازاء المعنى لا فائدة الاحكام الكائنة له في موارد استعماله ولا ينحى عليك ان هذا المجوز لا ينبغي نقل ولا عقل ولا نسلم ان الحاجة الى الوضع والدال على المحكوم عليه تنحصر في المغاير والحاصل ان اللفظ وان كان له وضع بازاء نفسه لكنه غير قصدي

فلا يدخل في هذا التقسيم ثم اختلفوا في المعنى الموضوع له بالوضع القصدى أهو
ذهنى ام خارجى ام اعم منهما واختار الامام الرازى الاول يعنى ان اللفظ
مفرد فكانت او مركبة موضوعا بازاء الموجود فى الذهن سواء كان له تحقق
فى الخارج كالانسان او لا كالبحر من زئبق اما فى المفرد فلا خلافا للفظ
لاختلاف الامر ذهنى دون الخارجى فاننا اذا رأينا جسما من بعيد وتصورناه
بحر اسمناه به ثم تصورناه طائرا بالقرب اليه سميناه به ثم تصورناه فرسا سميناه به
وهذا علامة على ان وضع اللفظ للذهنى لا الخارجى واما فى المركب فلان قام زيد
مثلا بدل على حكم التكلم بان زيدا قائم وهو امر ذهنى ان طابق الخارج كان
صادقا والا كان كاذبا لا على قيام زيد فى الخارج والا كان صدقا دائما وامتنع
كذبه واجيب عن الاول بان اختلاف الاسم لا اختلاف المعنى فى الذهن لظن
انه فى الخارج كذلك لا مجرد اختلافه فى الذهن فلو وضع ما فى الخارج والتعبير
عنهما بغير ادراك الذهن له جسما هو كذا وعن الثانى بان الانسب ان يكون موضوعا
الخارجى لا متع الكذب وانما يلزم لو كانت افادته الخارجى قطعية وهو متع
لجواز ان تكون ظنية فيختلف المدلول مع وجود اللفظ فيكون كاذبا ويلزم على
هذا القول ايضا ان لا تكون دلالة للفظ على الخارجى مطابقة ولا تضنا وان
لا يكون استعماله فيها حقيقة واختار ابو اسحق الشيرازى الثانى ويظهر وجه
هذا القول مما ذكرناه فى رد وجه القول الاول واختار الاصفهاني الثالث قال
وهو الحق اما فى المفرد فان الانسان موضوع للحيوان الناطق اعم من ان يكون
موجودا فى الذهن او فى الخارج واما المركب الخبرى فانما يفيد حكم التكلم بان
النسبة بين الطرفين ايجابية كانت اوسلبية واقعة فى نفس الامر وبهذا الاعتبار
يحتمل الصدق والكذب واما الانشأى فموضوع لانشاء مدلوله واثباته وليس له
خارج حتى يفيد اظهارة واما سائر المركبات فحكمها حكم المفردات وقاله
بعضهم ان الاعلام الشخصية موضوعة للشخص الخارجى وغيره الا امرى ذهنى
اذا عرفت هذا فالمراد بالمعنى الموضوع له ههنا اعم من الخارجى والذهنى لان
الاعلام الشخصية من اقسام الخاص وهو موضوع بازاء الشخص الخارجى على
ما صرحوا به فان قيل ان الوضع للشيء فرع تصوره فلا بد من استحضار صورته
فى الذهن عند ارادة الوضع فكان الموضوع له هو هذه الصورة الذهنية لا الشخص
الخارجى قلنا ان هذا الاستحضار ليس مقصودا لذاته بل ليتوصل به الى معرفة
الموضوع له الذى هو المعنى الخارجى وظاهر ان هذا لا ينافى كون الوضع له

(قوله التقسيم الاول باعتبار وضعه له) غير فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله القسم الاول في وجوه النظم صيغة واحدة فقال بعض الشراح هما مترادفان اذا المقصود من القسم الاول ما يفهم من اللفظ من غير نظر الى شيء آخر من الوضوح والخفاء كما في القسم الثاني ومن استعمال التكلم كما في القسم الثالث ومن جهة استدلال المخاطب كما في القسم الرابع وما يفهم من اللفظ هو المراد سواء كان لغة او صيغة من غير فرق بينهما ههنا فكان المقصود تقسيم النظم باعتبار نفس معناه لا باعتبار الوضوح والخفاء ولا باعتبار التكلم والسيما مع واعتراض عليه بان صيغة الهى مخالفة لصيغة التنى مثلا في قوله لا تفصل ولا تصلى اذ الهى يقتضى مشروعية النهى عنه بخلاف التنى فلو لم يكن بين الصيغة واللغة فرق بل كانا مترادفين لما كان كذلك قلنا عدل عنه المصنف وقال باعتبار وضعه اشارة الى ان الوضع ههنا اعم من وضع المادة والهيئة وانهما ليسا مترادفين وذلك لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار حركاته وسكناته وترتيب حروفه لان الصيغة اسم من الصوغ الذي يدل على التصرف في الهيئة لافى المادة واللغة هي اللفظ الموضوع لعنى والمراد بها ههنا هي مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما وضع حروف ضربت مثلا بازاء المعنى الخصوص اعني استعمال آلة الضرب في محل قابل له كذلك وضع هيئته بازاء المعنى الخصوص اعني وقوع ذلك الفعل في زمان الماضي من هذا كروا احد وكذلك وضع حروف رجل مثلا بازاء ذكر من بجاءم جاوز حد التلوع وهيئته بازاء كونه مكبرا غير مصغر واحد غير ثنية وجسم فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع مادته وهيئته فغير عنهما بلفظ الوضع فان قيل فعلى هذا يلزم استعمال لفظ المشترك في معنية قلنا اشتراك الوضع بين وضع المادة والهيئة اشتراك معنوى لا لفظى فلا محذور فيه (قوله والباقي) اى الاقسام الثلاثة الآتية (قوله لواحد حقيقى) كما في الاعلام الشخصية كزيد (قوله او اعتبارى) كرجل ومائة وانسان فانه رحمه الله جعل اسماء العدد من الواحد بالنوع على ما سيصرح به (قوله على الانفراد) اى عدم المشاركة بين الافراد المتحدون او جنسا وسياقى بيان فائدة القبول في تعريفه ان شاء الله تعالى والمقصود ههنا بيان اقسام الاول حاصلة على ما ذكره القوم ان اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثيرا ولو واحد والاول اما ان يكون وضعه لكثيرا بوضع كثير فهو المشترك او لا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ

(التقسيم الاول) حاصل (باعتبار وضعه) اى اللفظ (له) اى للعنى قدمه لان السابق في الاعتبار انما هو الوضع والباقي منفرع عليه (وهو) اى الاول والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم اربعة لان اللفظ ان كان موضوعا لواحد حقيقى او اعتبارى على الانفراد فهو (الخاص) وان كان موضوعا لواحد مشترك بين افراد غير محصورة مستغرق لها فهو (العام)

عليه اولا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغراقا لجمع ما يصلح له من احوال
 ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر مثل رأيت جماعة من الرجال
 وان كان محصورا اعني اسماء العدد فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون
 وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي من اقسام الخاص ايضا فانحصرت التسمية
 الاول بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما وهو الجمع
 المنكر ونحوه وقد اختلفوا في الجمع المنكر هل هو عام او واسطة بينهما وبين الخاص
 فمن قال ان المنكر في العام هو انتظام جمع من التسميات باعتبار امر مشترك فيه
 سواء وجد الاستغراق اولا فالجمع المنكر عنده عام سواء كان مستغراقا ام لا وهو
 اختيار فخر الاسلام ومن قال ان المنكر في العام استغراق جميع ما يصلح له بحسب
 الدلالة فالجمع المنكر واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه
 وهو اختيار المحققين ولهذا اختاره المصنف ايضا وعام عند من يقول باستغراقه
 وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قول المصنف والاجمع منكر الجمع
 الذي يدل قرينه على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا في الدار او في الدار
 رجال فان من العلوم ان جميع الرجال غير مسمى ولا يكون في الدار فان قيل فعلى
 هذا يلزم ان يكون كل عام مقصورا على البعض بدليل عقل او غيره واسطة بين
 العام والخاص واللازم باطل قلنا بطلان اللازم ممنوع لجواز ان تسميهم
 للمقصور على البعض اما انما هو باعتبار ما كان لا باعتبار الحال ولو سلم فيجوز
 تلك التسمية اصطلاحا ولا مشاحة فيه فان قيل ان العام الذي خص منه
 البعض عام في نفسه لانتظامه جميع ما يصلح له قبل التخصيص وكذا بعده لان
 التخصيص بين ان ما خص منه لا يصلح له فهو اذا منتظم جميع ما يصلح له بعد
 التخصيص اجيب عنه بان التخصيص وان لم يمنع الصلاحية بحسب الدلالة لكنه
 يمنعها بحسب الارادة اذا عرفت هذا فاعلم ان القوم جعلوا العام واسماء العدد
 موضوعا بازاء الكثير كالمشترك والجمع المنكر على ما ترى في التقسيم المذكور
 والمصنف جعل كلام العلم واسماء العدد موضوعا بازاء المعنى الواحد اعني
 المعنى المشترك بين الافراد الكثيرة في العام ومجموع الاجزاء من حيث المجموع
 في اسماء العدد لما قالوا ان المراد بالوضع الكثير هو الوضع لكل وحدات الكثير والامر
 مشترك فيه ووحدات الكثير والمجموع ووحدات الكثير من حيث هو المجموع
 فيكون كل من الوحدات نفس الموضوع له كما في المشترك او جزئيا من جزئياته كما
 في العام او جزءا من اجزائه كما في اسماء العدد واخرج العام عن تعريف

الخاص بقيد الانفراد لا بقيد الواحد والاولى اخراجه بقيد الواحد ويجعل قيد
الانفراد لصرف الواحد عما هو المتبادر منه الى امر آخر يقتضيه المقام على
ما سنبينه في تعريفه (قوله موضوعا لكثير) والمراد بالوضع هو القصدى والكثير
ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فلا يلز ان يكون كل لفظ مشتركاً بين نفسه
وبين معناه الذي فرض وضعه بازائه على القول بان كل لفظ موضوع بازاء
نفسه على ما سبق بيانه ولان يكون المشترك بين المعنيين خارجاً عن تعريفه لكنه
يلزم ان تكون الاسماء التي وضعت اولاً للمعاني الكلية ثم نقلت الى المعاني العلية
لناسبة اولاً كالانسان مثلاً اذا فرض انه علم لشخص مشتركاً لصدق التعريف
عليه بل يلزم جميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعية في اصطلاح لمعنى
وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالكاهن والصلاة اللهم الان يقال المراد الاوضاع
التي لا تتوسط النقل والاصطلاح بينها (قوله اوردته بدل المأول) قال فخر
الاسلام القسّم الاول اربعة اوجه الخاص والعام والمشارك والمأول وهو
المذكور في اكثر كتب القوم واسقط صاحب التنقيح المأول وذكر بدله الجمع المنكر
وجعله بان المأول ولو كان من المشترك ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأى
المتجه فلا يصح درجه في التقسيم الذي هو باعتبار الوضع وهكذا اسقطه
المصنف واورد بدله الجمع المنكر واجاب عن تعليل صاحب التنقيح بان المراد من
المأول المحدود من اقسام القسم الاول ليس مطلق المأول الشامل للمأول من
المشارك ومن الحقي والمشكل والحجمل بل المراد هو المأول من المشترك فيصح
درجه في اقسام الوضع لان اطلاق المأول عليه باعتبار الوضع لانه هو الذي
ترجع بعض فعاليه بالتأمل في نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما قالوا في القرو
المشتر لا بين الحيض والظهر انه للحيض لا للظهر لانهم تأملوا في جوهر لفظ
القرو ووجدوه موضوعاً للمعنى الاجتماع فحملوه على معنى يوجد فيه الاجتماع
وهو الحيض لانه دم بنفسه رجم امرأة بالغة بسبب اجتماعه فيها ولا يخفى عليك
ان هذا لا يصلح جواباً عما ذكره صاحب التنقيح وانما يصلح لو سلم صاحب التنقيح
كون المأول من المشترك باعتبار الوضع لكنه لا يسلمه ثم علل وجه عدوله بان
في درج المأول في التقسيم المذكور تكلفاً لاحتياجه الى تخصيصه بالمأول
من المشترك وفي اعتبار الجمع المنكر في هذا القسم ضرورة لاستقلاله بالوضع
ولا يمكن ادراجه في سائر الاقسام اما في الخاص والمشارك فظاهر واما في العام
فلا نه وان جعله قوم من العام لكن المختار عند المحققين واختاره المصنف انه ليس

وان كان موضوعاً لكثير بوضع كبير
فهو (المشارك) وان كان موضوعاً لكثير
غير محصور بوضع واحد بلا استغراق
فهو (الجمع المنكر) اوردته بدل المأول
لان اطلاق المأول ليس باعتبار
الوضع وان بقي تناوله الوضعي

بعام بل واسطة على ما ذكرناه فلا بد من ذكره اصالته هذا وقد عرف فخر الاسلام
 المأول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي واعتراضوا عليه بان
 قوله من المشترك وبغالب الرأي غير لازم في التعريف فان الخفي والمشكك والمجمل
 اذا زال عنها الخفاء بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس سمي مأولا ايضا على
 ما صرح به في الميزان والتعويم وكذلك الظاهر والنص اذا حل على بعض محتملاته
 يصير مأولا بلا خلاف واجيب بان لا نسلم ان المراد تعريف يطلق المأول بل
 المراد تعريف المأول من المشترك لانه من اقسام النظم باعتبار الوضع على
 ما صرح به الشارح ولو سلم ذلك لكن المراد بالمشترك هو المشترك اللغوي وهو ما فيه
 خفاء او احتمال لاشتراك المعاني فيه والمراد بغالب الرأي هو الظن الغالب سواء
 حصل من خبر الواحد او القياس او التأمل في الصيغة كما في لفظة القرو فيقيد
 يدخل في الحد جميع اقسام المأول ويكون تقدير كلامه المأول ما ترجح بمافيه
 خفاء بعض وجوهه بغالب الظن لكنه رد عليه ان يكون القسم اعم من
 المقسم فالصواب هو القصر على الجواب المنعني وقال في التقرير ان المأول
 في الاصطلاح ليس الاما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي ولا بـ
 الاعتراض بالخفي والمشكك والمجمل المزال عنها الخفاء لان البيان ان كان قاطعا
 سمي مفسرا بلا خلاف وان كان غير قاطع فلا يسمى مأولا وذلك بوجه اما اول
 فلما قيل ان بيان المجمل اذا كان غير قاطع فالحكم بعده مطابق الى النص وهو
 قطعي فيكون مفسرا فكذا في غير المجمل واما ثانيا فلان البيان يخرج عنه عن حيز
 الخفاء بالضرورة فان كان قاطعا فهو مفسر وان كان غيره يجب ان يكون نصا
 لان كلا منهما من اقسام البيان والتفاوت بتفاوت البيان واما المأول
 فلا مدخل له في هذا القسم لانه من وجوه النظم واما ثالثا فلان قولهم الظاهر
 والنص اذا حل على بعض محتملاته يصير مأولا لا ينحلو اما ان يراد بذلك البعض
 ما ساق له التكلم كلامه اولا فان لم يكن فليس نص والمفروض خلافه وان كان
 فلا نسلم انه بالنسبة اليه مأول فظهر ان المأول المصلح ما ترجح من المشترك
 بعض وجوهه بغالب الرأي على ما عرفه فخر الاسلام وان الخفي والمشكك
 والمجمل اذا عرف بعض وجوهها ببيان قطعي او ظني ليس بالمأول المصطلح واما
 قولهم النص بمحمل التأويل فزادهم مجوزا ان يكون تأويلا لغويا لا اصطلاحيا
 هذا كلامه ملخصا فلي هذا لا تكلف في درج المأول في هذا القسم ولا بد من
 ادراجه لعدم ادراجه في قسم الاقسام المذكورة (قوله واضيف الحكم الى

الصيغة إشارة إلى ما قالوا إنما دخل المأول في أقسام النظم لأن الحكم بعد التأويل
يضاف إلى الصيغة واللغة لأن إضافة الحكم إلى الدليل الأقوى أولى (قوله
لأن المعدود) علة للنفي المذكور وقوله بل لتكلف اضراب عنه وبيان الوجه
عدوله عما ذكره صاحب التلخيص (قوله ثم المراد أنه) جواب عما يتوهم أن التكررة
المنفية عام ولم يوضع لعني فأجاب بأنها وإن لم يكن لها موضع شخصي لكن لها موضع
نوعي إذ قد ثبت من استعمالهم التكررة المنفية أن الحكم متى عن الكثير التعبر
المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم الشيء بمعنى عموم الشيء عن الأفراد
في المفرد وعن المجموع في الجمع لأن في العموم وهذا هو معنى الوضع النوعي لذلك
المعنى فإن قيل إن التكررة المنفية مجاز والتعريف المستفاد من التقسيم المذكور
للعلم الحقيقي لا المجازي قلنا إن اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة
ولمجاز على ما صرح به في شروح المحصر ونحن في تقسيم اللفظ بحسب وضعه
قبل الاستعمال فلا يلاحظ فيه كون معناه حقيقة أو مجازاً وقد أجاب عنه بتبع
كونها مجازاً كيف ولم تستعمل إلا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد ميم
على ما في التلويح واعترض عليه بأنه لا يخلو إما أن يراد بالتكررة المنفية عموم
الأفراد واستغراقها أولاً وعلى الثاني لا يكون عاماً وحلي الأول لا يكون حقيقة
بل يكون مجازاً استعماله في غير الموضوع له بالوضع الشخصي فإن رجلاً في نحو
ما رأيت رجلاً موضوع بالوضع الشخصي بإزاء الفرد المتشبه وبقرينة النفي
موضوع للعموم والجواب عنه أن استعماله في غير الموضوع له بالوضع الشخصي
أعني عموم الأفراد لا يقتضي كونه مجازاً لجواز أن يكون حقيقة أيضاً فإن قيل
قد تقدم أنها موضوعة بإزاء العموم بالوضع النوعي فيكون مجازاً قلنا لا نسلم
إنحصار الوضع النوعي في المجاز بل قد يكون في الحقائق أيضاً كما في المشتقات
فإن وضعها نوعي مع أنها حقيقة فإن قيل فعلى هذا يلزم أن تكون التكررة المنفية
مشتركة بين العنيين قلنا ممنوع كيف وإن المشترك من خواص اللفظ الواحد
والتكررة المنفية من حيث إنها منفية ومقترنة بإداة النفي غير مجردة عن تلك
الأداة فهي حال كونها مجردة موضوعة لعني وحال كونها مقترنة بإداة النفي
موضوعة لعني فلا اشتراك أصلاً (قوله وتكون عمومها عقلياً) جواب عما
يقال إن عموم التكررة المنفية عقلي فلا يصح أن يقال إنها موضوعة بإزائه بالوضع
النوعي فأجاب بمنع المناقاة بينهما يعني أن ما ثبت بالوضع هو قولنا إن التكررة
المنفية لنفي الفرد الميم وما ثبت بالعقل هو قولنا إن انتفاء الفرد الميم لا يمكن

واضيف الحكم إلى الصيغة لأن المعدود
من أقسام الوضع ليس مطلق المأول
بل المأول من المشترك الذي يرجع بعض
معانيه بالتأمل في نفس الصيغة وملاحظة
الوضع كما إذا قيل القروء في قوله تعالى
ثلاثة قروء بمعنى الحيض لا الاطهار
لأن هذه الصيغة تدل بالوضع على
الاجتماع وهو يناسب الحيض لا الظاهر
بل لتكلف فيه وضرورة في اعتبار الجمع
المنكر لاستقلاله بالوضع وعدم اندراج
في سائر الأقسام ثم المراد بالوضع اعم
من الشخصي والنوعي فيدخل في العام
التكررة المنفية لأن لها وضعاً عاماً وكون
عمومها عقلياً ضرورياً بمعنى أن انتفاء
فرد ميم لا يمكن إلا بانتفاء كل فرد لا يتنافى
ذلك وبالكثرة مقابل الوحدة فيشمل
العنيين فصاعداً

الابتناء كل فرد وشبوت احدى المقدمتين بالعقل لا ينافي ثبوت الاخرى بالوضوح
 (قوله ان لا يكون في اللفظ آه) اي لا ما يكون غير محصور في نفسها والافلاق والافلاك
 المحققة محصورة البتة ولا فلا يدخل تحت الضبط والعدد بالخطر الى ما يدخل تحت
 العدد والا يلزم ان تكون السموات والارضون موضوعات لكثير غير محصور
 لدخولها تحت العدد ولفظ مختلف الف موضوعات لكثير غير محصور والامر
 بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني خاص (قوله التفسير الثاني باعتبار دلالة
 على المعنى) هذا ما قاله في الاستلام والثاني في وجوه البيان اي في ظهور الظاهر المعنى
 ومراآته وهو ثمانية اقسام يتلوه ان اللفظ قد يعرض لدلالته بالنظر الى اراسته
 التكلم المعنى المقصود منه جلاء وخفاء وكلاهما يتفاوتان في كل درجة منهما
 تسمى باسم ضبط باعتبار ان استخراج الاحكام من التصوص على وجه الاتقان
 بجلاء دلالة اللفظ على ما يراى به ان وصل الى حيث كونه مقصودا للتكلم مع
 كونه قابلا للتأويل يسمى ذلك اللفظ تصاويا لم يصل الى ذلك بل كان توطئة
 او تارة لذلك يسمى ظاهرا والاول ابن ازيد حتى وصل الى انهم يتفقون في الجلاء والتبديل
 فهو المحكم وان انحط عن ذلك بحيث لا يقبل التأويل فهو الغامض وكذلك الحفاء
 اما ان يكون للجهل بمعنى الواضع بان لم يوجد لفظ مستعملا في معنى ولفظ آخر
 مستعمل فيه ايضا ولم يعلم العادى كلفظ السارق بالنسبة الى اخذ الكفن فانه
 مستعمل فيه في لسان الشرع وقد استعمل فيه ايضا لفظ الخناش ولم يعلم العادى
 فيسمى ذلك حفاء واما ان يكون الحفاء غير ذلك فان ذلك الجهل دلالة دليل
 يصرفه عن ظاهره فهو المشكل وان كان عدم دليل على لحد المعنى فهو مع
 امكان الاستفسار من التكلم او حقوق بيانه يسمى الجمل ويؤثره يسمى المشابه وقال
 بعض المحققين في وجه الضبط ان اللفظ اما ان يكون ظاهر المراد للسامع او لم يكن
 والاول ان لم يكن مقرونا بقصد التكلم فهو الظاهر وان كان مقرونا به فان احتمال
 التخصيص والتأويل فهو الغامض والافان قبل النسخ فهو الغامض وان لم يقبل فهو
 المحكم وان لم يكن ظاهر المراد فاما ان كان عدم ظهوره لغو الصيغة او لنفسها
 والاول هو الحق والثاني ان امكن دركه بالتأمل فهو المشكل والافان كان البيان
 مر جوا فهو الجمل وان لم يكن مر جوا فهو المشابه وفيما ذكره المشرح في وجه
 للضبط نوع مخالفة لما ذكرناه من الوجهين حيث اعتبر في الظاهر احتمال التأويل
 والتخصيص (قوله لان كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى) يعني ان التصرف
 في اللفظ نوعان تصريف من جهة وضعية لغاه وهو القسم الاول وتصريف

ويكون الافراد غير محصورة ان لا يكون
 في اللفظ دلالة على الانحصار في عدد
 معين فيدخل في العام السموات
 ونحوها القسم (الثاني) حاصل
 (باعتبار دلالة) اي اللفظ (عليه)
 اي المعنى قدمه على التقسيم الحاصل
 باعتبار الاستعمال لان كون اللفظ
 بحيث يفهم منه المعنى مقدم على
 الاستعمال فيما يتعلق به يجب ان يقدم
 على ما يتعلق بالاستعمال



(وضوحاً وخفاء) أي من جهتهما
(وهو) أي الثاني والمراد الأقسام
الحاصلة من هذا التقسيم ثمانية أربعة
باعتبار الوضوح وأربعة باعتبار
الخفاء وقد بطن أن ذكر الأربعة
الآخيرة لبيان الأولى إذ بضدها تبين
الاشياء وليس كذلك بل لأن لها احكاما
خاصة بها تبين كما تبين في موضعها
أن شاء الله تعالى نعم في عدم التشابه من هذه
الأقسام كلام يأتي في موضعه أن شاء الله
تعالى ووجه الضبط اللفظ أن ظهر
معناه فاما أن يحتمل التأويل أو التخصيص
أولاً فإن احتمالاً فإن كان ظهور معناه
بمجرد صيغته فهو (الظاهر) والافهو
(النص) وإن لم يحتمل فإن قبل
النسخ فهو (المفسر) وإن لم يقبل
فهو (الحكم) وإن خفي معناه فاما
أن يكون خفاءً لغوياً الصيغة فهو
(الخفي) وأما لنفسها فإن أمكن إدراكه
بالتأمل فهو (المشكّل) والأفان كان
بيانه مرجواً فهو (الجهل) والافهو
(المتشابه) التقسيم (الثالث) حاصل
(باعتبار استعماله) أي اللفظ (فيه)
أي المعنى (وهو) أي الثالث والمراد
أقسامه أربعة كالأول لأن اللفظ
إن استعمل فيما وضع له فهو (الحقيقة)
والافهو (المجاز)

من جهة انفعال ذلك المعنى منه وهو دلالة عليه ثم استعمال التكلم ذلك اللفظ
في ذلك المعنى ثم فهم المخاطب فالمصنف نظر إلى هذا الترتيب فقدم جهة دلالة
على استعماله على ما فعله فخر الإسلام وإيضاً أن الوضع لما استلزم الدلالة دون
الاستعمال يجب تعقيب بحث اللازم بعد بحث الملزوم اعلم أن المراد بالدلالة ههنا
هي الوضعية وهي نوعان لفظية وغير لفظية الثانية هي الضرورة ويسمونها بيان
الضرورة وهي أربعة أقسام كلها دلالة سكوت تلحق باللفظية في الاعتبار الأول
ما يلزم المنطوق نحو قوله تعالى فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلامه الثالث فإن
سكوته عن ذكر الأب دل على أن للأب الثانيين وهو لازم المنطوق المذكور
والثاني دلالة حال الساكت الذي وظيفته البيان كسكوته صلى الله عليه وسلم
عند أمره بشأده ومنه سكوت البر عند استئذان الولي أو رسوله والثالث
ما اعتبر من سكوت المولى عند رؤية عبده ينبع عن النهي فانه دلالة اعتبار مثل
الطلق لدفع تغرير الناس والرابع ما ثبت ضرورة اختصار الكلام فيما نعرف
نحوه على مائة ودرهم ومائة دينار فإن السكوت عن مئة المائة في هذه بدل
عرفاً على أنه في الأول من الدراهم وفي الثاني من الدنانير والأول أي اللفظية عبارة
وأشارة ودلالة واقتضاء سواء كان الدال ظاهراً أو نصاً أو محكماً أو مفسراً أو مجزئاً
أو خفياً عاماً أو خاصاً أو مشتركاً فإن قيل أن من حق الأقسام الأول التباين
والاختلاف ولم يوجد في هذه الأقسام لصديق بعضها على بعض على ما ترى قلنا
قد تقدم أن هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة لأقسام حقيقة فلا يلزم
التباين والاختلاف بينها على ما سيصرح به لكن بعض المتأخرين جعل جميعها
أقساماً متباينة باعتبار الخفيات (قوله وضوحاً وخفاء) محتمل للدلالة أي
المراد باعتبار الدلالة اعتبار وضوحها وخفائها (قوله إذ بضدها تبين الاشياء)
الأولى أن يقول إذا الاشياء تبين بضدها تأمل وبعد فيه نظر إذ لا بيان في التشابه
الهم إلا أن يقال أنه تبين في نفس الأمر وإن لم تطلع عليه كما نقل عنه وفيه ما فيه
(قوله ووجه الضبط) قد تقدم بيان وجه الضبط بوجهين آخرين أحسن منه
والمراد بظهور المعنى وضوحه عند المخاطب والمراد بالتأويل هو التأويل اللغوي
لا الاصطلاحي لما مر من التفرير من أن التأويل الاصطلاحي مختص بالشئ ثم
احتمال التأويل بالنظر إلى الخاص والتخصيص بالنظر إلى العام (قوله أي المعنى)
والمراد بالمعنى ههنا أعم من الموضوع له وغيره لا الموضوع له فقط واللام يصح
التقسيم (قوله أن استعمل فيما وضع له) فإن قيل إن اللفظ إذا استعمل في نفسه

نحو ضرب فعل وزيد اسم وجسق مهمل فهو حقيقة مع انه لم يستعمل فيما وضع له
 لعدم وضعه لنفسه على التحقيق على ما تقدم لان الوضع يقتضى التعدد ولا تعدد
 بين الشيء ونفسه اما انه حقيقة فيه فلما قالوا ان المجاز يستلزم سبق الوضع للمعنى
 لانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له ولا بد من العلاقة ايضا بين الموضوع له والمعنى
 المجازى والعلاقة بين المعنى الموضوع له للفظه ضرب وزيد مثلا وبين انفسهما
 حتى يكون مجازا في نفسه وفي المهمل لم يوجد سبق الوضع قبل نفسه فاذا لم يكن
 مجازا يكون حقيقة فلما لا نسلم استعمال اللفظ في نفسه لما تقدم من تحقيق
 السيد الشريف من انه اذا اراد الحكم على لفظ فان تلفظ به نفسه لم يحجج هناك الى
 وضع ولا الى دال على المحكوم عليه للاستغناء عنه بنفسه ولو سلم ذلك فلا نسلم انه
 حقيقة فيه لم لا يجوز ان لا يكون حقيقة ولا مجازا بل واسطة بينهما كما ان جميع
 الالفاظ واسطة بينهما قبل الاستعمال في المعنى واوسلم ذلك فلا نسلم ان لا وضع له
 نفسه لم لا يجوز ان يكون موضوعا له بالوضع الغير القصدى على ما قاله
 التفتازانى (قوله وكل منهما آه) قال في التقرير جهة استعمال اللفظ فيما
 وضع له اولى غيره يعرض لها اعتبار آخر بحسب كثرة فائدة كثرة استعمال اللفظ
 في شيء تورث الوضوح في الافادة فان حصل الوضوح لكل واحد منهما بحسبه
 فهو الصريح والافهوالكتابة وعلى هذا في الحقيقة هذا المقسم اعني الصريح
 والكتابة فرع الحقيقة والمجاز متأخر في الاعتبار عنهما وهكذا نقل عنه رحمه الله
 في الحاشية اعلم ان المجاز لما كان عبارة عن استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له
 علم انه لا وضع له للمعنى المجازى وهل يكون له دلالة عليه فعلى اصطلاح
 الأصوليين له دلالة عليه لانهم عرفوا الدلالة بما للوضع دخل في الاتصال من
 الدال الى غيره ولو في الجملة فتحقق الدلالة في المجاز ايضا لان للوضع المعنى الحقيقي
 دخلا في الاتصال الى المعنى المجازى واما على اصطلاح المنطقيين من انها كون
 اللفظ بحيث متى اطلق فهم منه المعنى ففيه اختلاف قال التفتازانى اذا استعمل
 اللفظ في الجزء او اللازم مع قرينة مانعة من ارادة المسمى لم يكن تضمينا ولا التزاما
 بل يكون مطابقة لتكونها دلالة على تمام المعنى اى ما عني باللفظ وقصده وقال ابن
 الهمام لا دلالة للمجاز على المعنى المجازى باحدى الدلالات الثلاث بل ينتقل منه
 الى المعنى المجازى بالتقرينة فكان المعنى المجازى هو اذا من اللفظ المجازى
 لا مدلول له بالمطابقة وانما يدل عليه اى على ذلك الجزء واللازم بالتضمن والالتزام
 تبعاً للمطابقة التي لم ترد فان اللفظ يدل على المعنى الموضوع له بالمطابقة وان لم يرد

وكل منهما ان ظهر مراده فهو
 (الصريح) وان اضيق فهو (الكتابة)

التقسيم (الرابع) حاصل (باعتبار الوقوف به) أي اللفظ (عليه) أي المعنى (وهو) أيضا أربعة لأن اللفظ أن دل على المعنى بالنظم فإن كان مسوقا له فهو (الدال بعبارة) و (الافهوه) (الدال بإشارته) و (أن لم يدل عليه بالنظم) فإن دل عليه بالمفهوم لغة فهو (الدال بدلالته) و (الافهوه) (الدال باقتضائه) والعمدة في جميع ذلك الاستقراء وما ذكر وجه ضبط يقل الانتشار ويسهل الاستقراء فإن قيل من حق الأقسام الثابتين والاختلاف وبعض هذه الأقسام يصدق على بعض قلنا لا يلزم في كل تقسيم الثابتين الحقيقيين الأقسام بل يكفي التقابل بينهما ولو بالحيثيات والاعتبارات لاسيما في التقسيمات المتعددة بالاعتبارات المختلفة كما في هذا المقام وكنقسم الاسم وتارة إلى المعرفة والنكرة مع التداخل بينهما (وبعدهما) أي بعدهما الأقسام (أمور) لم يقل أقسام لأنها لا تصلح الأقسامية للفظ كما لا يخفى (تشمل الكل) أي تعتبر في كل واحد من الأقسام السابقة وهي أيضا أربعة

ط
تارة إلى المعرب والمبني صح

لأن الدلالة تابعة للوضع لا للإرادة ويدل أيضا على جزء ذلك المعنى ولازمه تعالى وهذا لأن بعد الوضع لا تسقط الدلالة عن اللفظ فكذلك التسقط عن جزءه ولازمه (قوله الرابع باعتبار الوقوف به) قد تقدم من قبل أنه روجه الله جعل أقسام هذا التقسيم من أقسام اللفظ الدال على المعنى ولهذا قال فهو الدال بعبارة وبإشارته لا من أقسام المعنى على ما ذهب إليه بعض شروح البرزوي ومعنى الوقوف الإطلاع على حراد التكلم والدلالة في العبارة والاشارة فاعلم من المطابقة والتضمن والالتزام بخلاف الدلالة والاقضاء على ما سيأتي في بحثها (قوله الدال بعبارة) الضمير راجع إلى اللفظ وقد أضافها فخر الإسلام إلى النص حيث قال والقسم الرابع أربعة أوجه الاستدلال بعبارة النص وإنما أضافه روجه الله عليه إلى اللفظ لما ذكرنا أن مراد فخر الإسلام بالنص ههنا مطلق اللفظ وبالعبرة عنه (قوله) فإن دل عليه بالمفهوم لغة (قوله لغة) فميزه عن معناه الشرعي المستنبط بالاستقراء قال فخر الإسلام في بعض كتبه المراد منه المعنى الذي أدى الكلام إليه كالإسلام من الضرب فإنه يفهم لغة لاشرا لا المعنى الذي بوجه ظاهر النص فإن ذلك من قبيل العبارة فكأن هناك مفهومين مفهوم بوجه ظاهر اللفظ وهو ما يفهم من الضرب من استعمال آلة التأديب في محل قابل ومفهوم يؤدي إليه اللفظ وهو مفهوم المفهوم كالإسلام من ذلك وأنه أيضا لغوي كان كل من كان من أهل اللسان يفهم منه ذلك ومثاله قوله تعالى فلا تقل لهما أف فإن له معنى معلوما بظاهره وهو اظهار السأمة بالتلفظ ومعنى مفهومهما بمعناه وهو الأذى وهو المفهوم منه لغة لقياسا لأن المفهوم القلبي نظري وهذا المعنى ضروري لأن كل من كان من أهل اللسان يقف من لفظ أف على حرمة الأبداء بدون الاجتهاد فالمعنى فاللفظ أن دل على المعنى أي الحكم بمفهومه اللغوي الذي أدى إليه فهو الدال بدلالته فإن قوله تعالى لا تقل لهما أف دل على حرمة الضرب والشم بحرمة الأذى على ما سيأتي تفصيله فحرمة الضرب من حيث أنه ثبت بالمعنى لا باللفظ لم يسم منصوصا ولا اللفظ نصا فيه ومن حيث أنه ثابت بالمعنى اللغوي لا الشرعي يسمى دلالة فعلى هذا ففي ضمير عليه استخدام تأمل (قوله والا) أي وإن لم يدل بالمفهوم لغة بل بالمفهوم شرعا فهو الاقتضاء وإن لم يكن مفهوما لغة ولا شرعا فهو التمسك بالفسادة (قوله) ولو بالحيثيات (أه) فإن لفظ العين مثلا عام من حيث تناوله جميع أفراد الباصرة ومشارك من حيث الوضع للبصرة والعين الجارية والذهب والفضة والشمس

وغيرها فلا منافاة حقيقة بين الوضع الكبير للمعنى الكبير وبين الوضع الواحد
 لافراد معنى واحد اثنا اثنا عشرة اعتبارية وقد تثنى الحيتان حقيقة
 كالوضع لكبير غير محصور والوضع لواحد او لكبير محصور فاللفظ لا يكون
 عاما وخصوصا وحقيقة ومجازا باعتبار الحيتين لان الحيتين متافيتان لا اجتماعان
 في لفظ واحد بخلاف العام والمشارك فانهما قد يجتمعان كلفظ العين (قوله
 معرفة ما أخذ بها) اى ما أخذ الاقسام المذكورة وهى الخاص والعلم
 وغيرهما (قوله كالخاص مثلا) اى وكذا العلم ما خوذ من قولهم مطر حام
 اذا شمل الامكنة وكذا اسائر الاقسام قال فخر الاسلام وبعد معرفة هذه الاقسام
 قسم خامس وهو وجوه اربعة ايضا معرفة موضوعها وترتيبها وعبائنها
 واحكامها وقال شارحه ان اد من معرفة المواضيع معرفة اشتقاق هذه الاقسام
 كمعرفة الخصوص والعلم في الخاص والعلم كقولهم بالخاص ما خوذ من
 قولهم اخض فلان بكذا والعلم ما خوذ من قولهم مطر حام اذا شمل الامكنة
 وعلى هذا اسائر الاقسام واراى ترتيب الاقسام ان يعرف المستعمل للارجح والمرجوح
 فيثبتم الارجح على المرجوح واراى بعبائنها اللغوية والشرعية واراى بالاحكام
 الثلاثة الثابتة بها من ثبوت الحكم قطعا او ظنا ووجوب التوقف والشاوح
 فغير ما أخذها بالمعاني الوضعية ثم ينهلها أخذ الاشتقاق ثم يفسر معانيها بالمعاني
 الشرعية والحقائق الاصطلاحية دون اللغوية على ما فى شرحه والردوى لان
 معرفة المعاني الوضعية اللغوية تستلزم معرفة ما أخذ الاشتقاق اعلم ان هذه
 الامور الاربعة انما هى باعتبار عوارض تحقق للاقسام السابقة وذلك لان معرفة
 العوارض اما ان تكون من جهة ما دخل في النص اولا والاو اما ان يكون
 مقصود بالذات او وسيلة اليه فالثاني لا استخراج المعاني بحسب معنى جنسه
 والاو معرفة المعاني اللغوية او الشرعية او العرفية وللثاني اما ان يكون
 باعتبار ذاته او ما صدر عنه فالاول قوى في رتبة الدلائل فليبحث كونه مبنيا
 للفرض او الوجوب او غيره راجعا عند المقابلة او مرجوحا والتاى بالاحكام
 الثابتة بحسب تلك القوة فيشمل الاقسام العشر لان كل واحد من الخاص
 والعلم والنص والحمل وغيرها يحتاج الى معرفة المواضيع والترتيب والمعاني
 والاحكام (قوله ولم تعرض لهذا الامر في المتن) اى لم تعرض لبيان هذا
 الامر في مقام التخصيل الا انى مع تعرضه للثلاثة الباقية حيث قال ولما اخلص
 فلفظ وضع آفاته هو الاصح الباقى وهكذا ذكر الثالث والرابع في محله (قوله

الاول (معرفة ما أخذ بها) اى معانيها
 للوضعية التي اخذت هى منها كالخاص
 مثلا فانه ما خوذ من قولهم اخض
 فلان بكذا اى افرد ولم يتعرض لهذا
 الامر في المتن لقيت جدواه في نظر
 المستعمل مع كونه مستقصى في المطولات
 والثاني (معرفة معانيها) اى حقائقها
 الشرعية وحدودها الاصطلاحية
 والثالث (معرفة ترتيبها) اى تقديم
 بعضها على بعض عند التعارض والرابع
 (معرفة احكامها) اى الآثار الثابتة
 بها من اثبات الحكم قطعا او ظنا ونحو
 ذلك

تبلغ الاعتبارات الى ثمانين) لكنهما ليست ثابتة في الخارج بل اعتبارات
عقلية اذ لا تقابل بينهما في الحقيقة ولهذا قال تبلغ الاعتبارات قال في الكشف
انهم قسموا النظم الى اقسام تبلغ ثمانين قسما ولكنه مشكل لان التقسيم على
انواع ثلاثة تقسيم الجنس الى انواعه ولا بد فيه من ان يكون مورد القسمة مشتركا
بين الاقسام كتقسيم الحيوان الى انسان و فرس وتقسيم الكل الى اجزائه كتقسيم
الانسان الى الحيوان والباطن ولا يستقيم فيه اطلاق اسم الكل على كل
قسم بطريق الحقيقة وتقسيم الشيء باعتبار اوصافه كتقسيم الانسان الى
حالم وكاتب وايضاً واسود ولا بد فيه من اشتراك مورد القسمة ايضاً ومن ان يوجد
في الجميع من يوصف بالكاتب دون العلم وباليبيض دون السواد وبالعكس ليعبر
كل قسم من غيره في الخارج وليس مانح فيه من قبيل الاول لعدم اشتراك
مورد القسمة بين الاقسام لان مورد القسمة هو الكتاب وليس مشتركين
الاقسام المذكورة اذ لا يمكن ان يحكم على الامور الاربعة الاخيرة انها من
الكتاب وايضاً لا بد في تقسيم الجنس الى انواعه من التباين الحقيقي بين الانواع
وما نحن فيه ليس كذلك ولا من قبيل الثاني ايضاً لان معرفة موضع
الاشتقاق ليس من اجزاء الخاص وكذا معرفة معناه وحكمه وزتيه وقص
عليه سائر الاقسام ولا من قبيل الثالث ايضاً لان مورد القسمة ليس بمشتركين
الاقسام الاربعة الاخيرة لان معرفة المأخذ والمعاني والترتيب ليس وصفات ثابتة
للكتاب كوصف الكتابة واليباض والسواد للانسان (قوله اما الخاص
آه) قال فخر الاسلام اما الخاص فكل لفظ وضع آه انما سقط رحمه الله كذا
لان المقام مقام التعريف والتعريف للحقيقة وكل الافراد فلا يناسب التعريف
فان قيل ان كلمة لفظ عام لا تصافها بصفة عامة وهو الوضع لمعنى فينظم جميع
الافراد التي تنصف بهذه الصفة انتظاماً اجتماعياً ويلزم ان يكون الخاص عبارة
عن جميع الالفاظ التي وضع كل واحد منها لمعنى واحد على الافراد وليس
كذلك لان الخاص عبارة عن كل لفظ وضع لمعنى واحد على الافراد
لا عن مجموع هذه الالفاظ فالاولى ان يذكر كلمة كل دفعا لهذا لانها لعموم
الافراد لا لعموم الاجزاء اجب عنه بان هذا فرع على جواز وقوعه في هذا الجمل
ولكنه ليس بجائز كما ترى فان قيل فاذا لم يجز اخذ كل في التعريف فما وجه صحة
التعريف مع اتصاف لفظ بصفة عامة وافادة هذا الاتصاف بالعموم قلنا
ان المعبر في اجزاء التعريف هو الشمول في موضع الجنس والاحتراز في موضع

فاذا ضربت هذه الاربعة في الاقسام
العشرين تبلغ الاعتبارات الى ثمانين
وبعضهم قد امن النظر فادعى انها
تبلغ الى سبعمائة وثمانية وستين وذلك
لان اقسام النظم الاربعة منها مختصة
بالمفرد وهي اقسام الوضع وثمانية
منها مختصة بالركب وهي اقسام الظهور
والخفاء واربعة مشتركة بينهما وهي
اقسام الاستعمال ولا اشتراكها بينهما
تعتبر في الاقسام الاثني عشر فتصير
الاقسام ثمانية واربعين ثم استفادة الاحكام
الشريعة من كل واحد منها اما بالعبارة
او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء فهذه
معتبرة في كل واحد من الثمانية والاربعين
فيصير المبلغ مائة واثنين وتسعين
قسماً وفي كل واحد منها الاعتبارات
الاربعة الاخيرة فيصير المبلغ سبعمائة
وثمانية وستين (اما الخاص) هذا شروع
في تفصيل الاقسام (فلفظ وضع)
يخرج به الالفاظ الغير الموضوعة

الفصل لأمري آخر فقوله لفظ كالجنس يشمل المرف وغيره كالمحملات وما
 بعده بمنزلة الفصل على ما ذكره (قوله وان دلت عقلا) كذا لاغاخ على الوجه
 واح على السغال فان دلاتهما عقلية طبعية من قبيل دلالة الاثر على المؤثر (قوله
 فيدخل فيه اسماء العدد) فان قيل قد صرح في التجميع وغيره ان كلاما من العام
 واسماء العدد موضوع للكثير فكيف يدخلان فيه قلنا معنى كون العام
 هو هو والكثير كونه موضوعا لأمري مشترك فيه وحدات الكثير ومعنى كون
 اسماء العدد موضوعا له كونه موضوعا لمجموع وحدات الكثير من حيث هو
 المجموع ومعنى كون المشترك موضوعا له كونه موضوعا لكل واحد من وحدات
 الكثير فيكون كل من الوحدات جزئيا من جزئيات الموضوع له في العام وجزئا
 من اجزائه في اسماء العدد ونفسه في المشترك على ما في التلويح وقيل ان معنى
 اللفظ ما وضع اللفظ بازائه ووحدته وكثرته انما يكون بوحدة الوضع
 وكثرته وليس المراد بالواحد ههنا ما لا جزء له حتى يتكون معنى اسماء العدد
 والعام كثيرا بل ما له وضع واحد ولا شك ان اسماء العدد والعام متحدة
 الوضع فيكون معنيهما متحدتين بهتنا المعنى فيدخلان في التعريف اقول هذا
 خلاف ما يتبادر من التعريف لان المتبادر منه كون المعنى متصفا بالوحدة
 قبل الوضع ثم يوضع اللفظ بازائه وكذا الكثرة في تعريف العام وعلى ما ذكره ذلك
 القائل يلزم ان تصاف المعنى بالوحدة والكثرة بعد الوضع (قوله ويخرج به
 المشترك) لانه موضوع لاكثر من واحد باوضاع كثيرة وقيل يخرج به المطلق
 ايضا على قول من لم يجعل المطلق خاصا ولا عاما بل واسطة بينهما وهذا لان
 المطلق متعرض للذات من حيث هو وليس يتعرض للصفات اصلا والوحدة
 والكثرة من الصفات العارضة للمعنى باعتبار الوضع والحق ان المطلق خاص
 والالزام ان تكون اقسام النظم اكثر من اربعة لانه ليس بعام ولا مشترك
 ولا حاول فاذا لم يدخل في الخاص يلزم الزيادة بالضرورة لا يقال اما ان يراد
 بالوضع الوضع الاول او مطلق الوضع فان اريد به الوضع الاول بل في الوضع
 هو وضع لان الاشتراك عارض بالوضع الثاني ولم يكن في الوضع الاول بل في الوضع
 الاول وضع لمعنى واحد وان اريد به مطلق الوضع فقد حصل الاحتراز عنه
 بقوله لمعنى لا بقوله واحد لان معنى صيغة فرد كرجل فلا يدل على اكثر من معنى
 واحد كما لا يدل رجل على اكثر من معنى واحد لانا نقول المراد مطلق الوضع
 ولفظة معنى مصدر في الاصل يقال عني عناية ومعنى وان كان بمعنى المفعول

وان دلت عقلا (لمعنى واحد) حقيقى
 او اعتبارى فيدخل فيه اسماء العدد
 ويخرج به المشترك

ههنا فيجوز ان يراد به الواحد والكثير لان المصدر جنس يشمل القليل والكثير
 وفعل معنى المصدرية ههنا يراد به المفعول لا يمنع ذلك باعتبار اصله فلما كان
 كذلك وجب تأكيده بالواحد ههنا لكونه مرادافا سند اخراج المشترك اليه فان
 قيل لا يصح ان يراد به مطلق الوضع وهو تخصيص اللفظ بازاء المعنى مطلقا
 والارتم دخول الحقيقة او المجاز في التعريف فيعمل على الوضع الاول املا
 فدخل الحقيقة او المجاز في التعريف لانهما يعرضان للفظ باعتبار الاستعمال
 لا باعتبار اصل الوضع والعموم هو الخصوص يعرضان له بالنظر الى اصل الوضع
 فلا تكون الحقيقة او المجاز داخلا بهذا الاعتبار وانما يصير الخاص لو العام
 حقيقة او مجازا اذا انضم اليه ارادة معناه الموضوع له او غير الموضوع له الاترى
 ان المشترك الذي هو من هذا القسم انما يكون مشتركا اذا اعتبر مجردا عن الارادة
 فاذا انضم اليه ارادته لم يبق مشتركا لان ارادة الجميع لا تصح و ارادة البعض لم يبق
 الاشتراك ولكن الاشتراك بالنظر الى اصل الوضع وصلاحيه اللفظ لكل واحد
 على السواء قلنا قد تقدم مرارا ان هذه تسميات لا اقسام حقيقة فلا يمنع ان يكون
 لفظا خاصا في معنى وهو حقيقة غير او مجاز فلا يصح دخوله في التعريف (قوله
 على الانفراد) قال القائل في شرح المعنى قوله على الانفراد يخرج به العلم
 لان المراد به ان يكون المعنى منفردا عن الافراد المتحدة نوعا او جنسا انتهى فعلى
 هذا يكون الانفراد صفة للمعنى وقال في الكشف والتعريف بقوله على الانفراد
 خرج العلم فانه وضع لمعنى واحد شامل للافراد المراد من قوله على الانفراد
 كون اللفظ متساويا لمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له
 افراد في الخارج اولا وهذا ايضا يدل على ان الانفراد صفة للمعنى والحاصل
 ان كلامنا من الخاص والعام موضوع بازاء معنى واحد لكن المعنى في الخاص افراد
 المعنى عن الافراد اى عدم شموله للافراد سواء كان له افراد في الخارج كانسان
 ورجل ومائة او لم يكن كذلك والمعنى في العام شمول المعنى للافراد وبهذا
 يتضح خروج العام بقيد الانفراد واعتراض عليه في التعريف بانه يقضى الى العموم
 المعنوى حيث جعل الانفراد عن الافراد وعدم الانفراد صفة للمعنى وهو مناط
 الخصوص والعموم والشهور ان كلامنا من العموم والخصوص صفة للفظ
 فالاولى ان يقال ان العام ايضا يخرج بقوله واحد على الانفراد لصرف
 الواحد عما هو اولى واقدم له اعني الواحد الحقيقي الذي لا يوجد الا
 في خصوص العين فانه لو اقتصر على قوله معنى واحد والواحد الحقيقي اولى من

فغيره لم يتناول التعريف غير خصوص العين فذكره لبيان ان المراد به مطلق الواحد انتهى يعني ان قوله على الافراد بيان للواحد لا صفة للمعنى حتى ينضى الى الخصوص والعوم العنوي (قوله اى عدم المشتركة اه) قال فخر الاسلام لفظ وضع لعنى واحد على الافراد وانقطاع المشاركة وقالوا قوله وانقطاع المشاركة تأكيد للافراد وبيان للآزمة لانه من جهة الحدود بينهما نوع تغاير لان الافراد بالنظر الى ذاته وقطع المشتركة بالنظر الى الغير والظاهر انه تفسير الافراد بحرف العطف ويشير الى ان الافراد هو قطع النظر عن الافراد وان كانت موجودة في الواقع حتى يكون التعريف متساو لا لاقسام كلها فالشارح اشار بحرف التفسير الى انه تفسيره لانه كيد فعله عدم قصد المشاركة بين الافراد لا عدم المشاركة في الواقع فيكون معنى التعريف لفظ وضع لعنى منفرد عن ملا حظة الافراد وهذا في الواحد الحقيق والاعتبارى على السواء (قوله فيدخل التثنية) جعلها في التفتح نظير اسماء العدد في الوضع لكثير محصور وهذا لانها خاصة في الفردين (قوله ومنه) اى من الخاص (قوله ويخرج العام) لانه وضع لعنى واحد على الاشتمال لاهل الافراد والذي ظهر من عطف الجمع المنكر على العام انه يخرج ايضا بقيد الافراد ولا يخفى عليك انه خارج بقوله لعنى واحد لانه وضع لكثير على ما تقدم ثم الجمع المنكر يخرج عن الخاص سواء كان من العام او كان واسطة بينهما على الاختلاف السابق (قوله فينطبق الحد اه) اعلم ان الخاص في الاسم على ثلاثة انواع خصوص العنى كزيد وخصوص النوعى كرجل ومائة وخصوص الجنسى كانسان والتعريف المنكر كزيد ينطبق على كل من الاثلاث لان الظاهر ان المراد من المعنى المنكر كزيد في التعريف هو مدلول اللفظ لا ما يقوم بالغير كالعلم والجهل فيشمل خصوص المعنى ايضا لان الشخصيات معاني الالفاظ للموضوع وكذا ينطبق على الفعل والحرف ايضا ولو حل المعنى على ما يقوم بالغير ينطبق التعريف على الخصوص المعنى ولهذا الاحتمال اعني حل المعنى على ما يقوم بالغير عرفه فخر الاسلام الخاص بتعريفين حيث قال اما الخاص فكل لفظ وضع لعنى واحد على الافراد وجميع اسم وضع لمسمى معلوم على الافراد فان حل المعنى في التعريف الاول على مدلول اللفظ يتناول التعريف الاثلاث الخاصة وتكون افراد الخصوص المعنى بالذكر في التعريف الثانى لقوة المغابرة بين الخصوص المعنى وبين الخصوص النوعى والجنسى وان كان المراد

اى عدم المشاركة بين الافراد المتحدة نوعا او جنسا فيدخل التثنية ومنه الفعل والحرف ما لم يشترك لفظا وخرج العام والجمع المنكر فيطبق الحد على المحدود (وهو) اى ذلك المعنى (في الاسم) قيد به لان التعيين والنوعية والجنسية لا يتأتى في الفعل والحرف (عين) اى معين مشخص لا يقبل الاشتراك اصلا (كريد) فان معناه جزئى حقيقى (او) ذلك للمعنى (نوع) ان اشترك بين الافراد في الجملة (كرجل ومائة) اورد مثالين اشارة الى ان اسماء العدد من الواحد بالتويع (او) ذلك المعنى (جنس) ان اكثر شيوعه بالتسبة الى النوع (كانسان) فانه اكثر شيوعا من الرجل

ما يقوم بالغير يكون التعريف الاول تعريف للخصوص النوعي والجنسي
والثاني للخصوص العيني على ما صرح به في الكشف والغرض من تحد بدفع
الاسلام كل قسم بحد على حدة على الاحتمال الثاني اشارة الى ان الخصوص
قد يجري في المعاني والسميات جميعا بخلاف العموم فانه لا يجري الا في السميات
كذا في الكشف ثم اعلم انهم اختلفوا في ان المجمل هل هو من الخاص او لا قيل نعم
وقيل لا في الكشف ان المجمل داخل في الخاص عند من عرفه بلفظ وضع لعني
واحد على الانفراد لان اللفظ خاص سواء كان معناه معلوما او مجهولا لان
خصوصية اللفظ بالنسبة الى الواقع لا بالنسبة الى القائل والسامع فلا يشترط
فيه العلم وعلى ما عرفة شمس الائمة وهو لفظ وضع لعني معلوم لا يدخل
في التعريف وهو الاصح لان الشخين اتفاقا في بيان حكم الخاص انه لا يحتمل
التصرف فيه بيانا لانه مبين بنفسه والمجمل لا يعرف الا بالبيان فيكون خلاف
الخاص ويمكن ان يقال ان المجمل لا يدخل في الحد على ما ذكره المصنف ايضا
لانه لما تعرض للوحدة بقوله واحد والمجمل لا تعرف وحدة مفهومه وكثرته فلا
يمكن الحكم عليه بالوحدة كما لا يحكم عليه بالكثرة فلا يدخل وبعد لحوق البيان به
ومعرفة وحدة معناه لم يبق مجالا فدخل في التعريف (قوله وهذه الاطلاقات
اي اطلاق الانسان جنسا والرجل نوعا على اصطلاح اهل الشرع لانهم
لا يعتبرون التفاوت بين الذاتي والعرضي الذي اعتبره الفلاسفة في جعل الشيء
جنسا ونوعا ولا يلتفتون الى اصطلاحاتهم ولا الى استنكارهم كون الرجل نوعا
للانسان بان الانسان نوع الاتواع ولا نوع بعده بل حكمه واتار على الرجل والمرأة
باختلاف الجنس نظرا الى فحش التفاوت بينهما في المقاصد والاحكام فقالوا
لوا اشتري عبدا فظهر انه لمة لا ينعقد البيع لاختلافهما في الجنس ولو كان
اختلافهما في النوع لا ينعقد البيع لان الاختلاف في النوع لا يمنع الانعقاد
بخلاف البهائم لعدم فحش التفاوت فيها بين الذكر والانثى في المقاصد فلا يمنع
الانعقاد لاختلافهما في النوع وحكمه واتار بكونهما بنوع الانسان نظرا الى
اشتراكهما في الانسانية واختلافهما في الذكورة والانوثة (قوله وانما
اختر هذا الترتيب) اي تقديم الخصوص العيني على النوعي والجنسي لكونه
مناسبا للخاص ومعنى الاختصاص (قوله من حيث هو هو) قال فخر الاسلام
بعد ما عرف الخاص بالتعريفين اللذين ذكرناهما باللفظ الخاص تناول المخصوص
قطعا وتقية بلا شبهة لما اراد به من الحكم لا يخلو الخاص عن هذا في اصل الوضع

وهذه الاطلاقات على اصطلاح اهل
الشرع دون الفلاسفة وانما اختار
هذا الترتيب مخالفا للقوم لانه المناسب
للخاص كما لا يخفى (وحكمه) اي
اثر الخاص الثابت به (انه) اي الخاص
(من حيث هو هو) مع قطع النظر عن
الامور الخارجية فانه قد يكون بحسب
العوارض خفيا يوجب الظنية

وان احتمل التغير عن اصل وضعه لكن لا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان
لكونه يتنا لما وضع له وهكذا عبارات اكثر المشايخ واعترض عليه بان قوله
لما اريد به من الحكم معارض لقوله لا يخلو الخاص عن هذا في اصل الوضع لان
مقتضى الاول ان تناوله المخصوص لاجل ما اريد به من الحكم الشرعي لا لوضعه
ومقتضى الثاني انه لوضعه لاجل ما اريد به فذهب فريق من المتأخرين الى
ان تناوله الخاص لمدلوله وافادته له قطعا بحسب اصل الوضع لا لامر آخر متمسكا
بقوله لا يخلو الخاص عن هذا في اصل الوضع وذهب فريق منهم الى ان تناوله
وافادته لمدلوله قطعا لاجل ما اريد بمدلوله من الحكم الشرعي لا بمجرد وضعه له
تمسكا بقوله لما اريد به من الحكم دفعا للتعارض المذكور بالجل على القولين
وقال بعض المحققين ان تناوله انما هو بحسب اصل الوضع واجاب عن التعارض
المذكور بان الواضع الاول وضع الخاص لمدلوله قطعا ليستفاد منه الحكم الشرعي
حين ورود الشرع وهذا جائز لا محالة فيه وانما المستحيل ما لو وضعه ليستفاد منه
الحكم الشرعي قبل ورود الشرع فكان المعنى ان الخاص يتناول مدلوله قطعا
في اصل الوضع لاجل ما اريد به من الحكم حين ورود الشرع فلا منافاة بين
القولين وهذا اذا كان الواضع الاول هو الله تعالى ظاهره واما اذا كان هو البشر
فبطريق ان الله تعالى الهمة على ذلك الوجه فوضعه كذلك اذ ذلك الوقت
اول يدرك فالمصنف اشار بقوله من حيث هو هو الى ان افادته لمدلوله قطعا انما هو
بحسب الوضع لا لامر خارج عن الوضع لكن قوله فانه قد يكون بحسب
العوارض خفيا يشعر بان الحيثية المذكورة للاحتراز عن كونه خفيا باعتبار
امر خارج للاحتراز عن ان افادته لمدلوله لاجل ما اريد به من الحكم وقد يقال
ان مراده بالمدلول هو الحكم الشرعي لا المعنى الذي وضعه على ما هو الظاهر من
لفظ فخر الاسلام وصرحه في شروحه مثلا لفظه الثلاثة يتناول معناها الموضوع له
بحسب وضعها له وهو الافراد المعلومة وبقي الحكم الشرعي المتعلق به وهو
وجوب التعريض به يعنى ان دلالة على الحكم الشرعي قطعا من وضعه لمعناه
لا لامر خارج يفضي الى خفائه كما ان دلالة على معناه الموضوع له من حيث
وضعه له لما اريد به من الحكم الشرعي فان قيل ان الموجب للحكم الشرعي هو
الكلام التام لا اللفظ المفرد قلنا كانه اراد ان له دخلا في افادة الكلام اياه (قوله
قطعا) تميز من نسبة الافادة الى المدلول اي يفيد مدلوله من جهة القطع او حال
من فاعل يفيد معنى فاعله اي يفيد مدلوله حال كونه فاعلا في الافادة وحاصل

(يفيد مدلوله قطعا) اي على وجه بقطع
الا احتمال الناشئ عن الدليل وسياقي
تمام توضيحه

المعنى على التقديرين انه يفيد مدلوله على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل
 او المحتمل او بيان تغير فان قيل الخاص يحتمل بيان التغير والمجاز فكيف يفيد
 القطع واجيب عنه بوجوه احدها ان القطع يطلق على معنيين احدهما
 ما لا احتمال فيه اصلا كالحكم والمتواتر ويسمى علم اليقين والثاني ما فيه الاحتمال
 الناشئ عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور ويسمى علم الظمان
 والثاني اعم من الاول لان الاحتمال الناشئ عن دليل اخص من مطلق
 الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم والمراد بالقطع ههنا هو المعنى
 الثاني وهو يجمع الاحتمال المذكور لانه لما لم ينشأ عن دليل الحق بالعصم
 وانما يجمع الاحتمال الناشئ عن دليل كاحتمال المجاز عند القرينة الصارفة
 عن ارادة الحقيقة ولا يخفى عليك ان هذا مبني على ان نفس الاحتمال وان لم ينشأ
 عن دليل قادح في اليقين فيحمل القطع على المعنى الثاني وهو مذهب مشايخ
 سمرقند وريثهم ابي منصور الماتريدي وقال المراقبون والقاضي ابو زيد ان
 الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل غير قادح في اليقين فينتج مجوز حل القطع ههنا
 على المعنى الاول ايضا وثانيها ان الاحتمال صفة اللفظ وهي صلاحية لان يراد به
 غير مدلوله و ارادة الغير هو المحتمل وقولهم قطع ارجع الى المحتمل لا الى الاحتمال
 حتى لو انقطع الاحتمال يكون مفسرا او محكما فالعنى ان الخاص من حيث هو
 يفيد مدلوله بحيث يقطع قطعاً ارادة الغير الذي هو المحتمل ولم يقطع صلاحية اللفظ
 للغير فعلى هذا يكون قطعاً مفعولاً مطلقاً لفعل محذوف لا تغير او لاحالا كما في الوجه
 الاول وفيه نظر اما اولاً فلا ان الاعتراض وهو الجمع بين القطع والاحتمال المتنافيين
 باق بعد فان المحتمل للغير وما يقطع الاحتمال للغير بحسب الوضع هو اللفظ فيلزم
 اجتماع المتنافيين في محل واحد وهو اللفظ سواء جعل المتعلق هو الاحتمال
 او المحتمل واما ثانياً فلا ان اللازم وهو قوله كان مفسراً لا يخلو اما ان يكون حقاً
 او باطلاً فان كان باطلاً يلزمه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم هكذا لو انقطع
 الاحتمال لكان محكما لكنه لم يكن مفسراً فلم يقطع الاحتمال فيلزم المحذور
 المذكور اعني الجمع بين المتنافيين وان كان حقاً يلزمه عين التالي وهو غير منتج
 لان استثناء عين التالي غير منتج كما ان استثناء نقيض المقدم غير منتج فان قيل
 استثناء نقيض المقدم وعين التالي انما لا ينتج لجواز ان يكون اعم من المقدم وههنا
 التالي مساو للمقدم فان انقطاع الاحتمال يستلزم كونه محكما وكونه محكما يستلزم
 انقطاع الاحتمال ومثل هذا جاز في الجدل اجيب بمنع المساواة بينهما ولو سلم

فلزم ان لا يكون خاصا لان الخاص ما لا ينقطع عنه الاحتمال عند الخصم
فلا يكون هذا الكلام نافعا وثالثها ان الاحتمال بالنسبة الى بيان التغير والقطع
بالنسبة الى بيان التفسير يعني انه يفيد مدلوله بحيث لا يحتمل بيان التفسير
لان بيان التفسير اما لاثبات الظهور وهو حقيقته او لازالة الخفاء وهو لازمه
وكلاهما لا يستقيم في الخاص لانه بين نفسه وبينه بيان تفسير يؤدي الى
اثبات الثابت او ازالة المزال والشارح رحمه الله اشار الى هذه الاجوبة الثلاثة
على الترتيب المذكور كما ترى (قوله لا الاحتمال بمعنى صلاحية آه) عطف على
قوله الاحتمال الناشئ (قوله فالقطع يجمع مع هذا الاحتمال) اي الاحتمال
بمعنى صلاحية اللفظ يعني ان محل الاحتمال هو اللفظ ومحل القطع هو المحتمل
والاحتمال الناشئ عن الدليل فلا يلزم اجتماع الشافيين في محلي واحد لكنه فيه
فطر على ما ذكرناه آنفا وما ذكرنا ظهرا في كلام الشارح قصورا تأويل (قوله)
فان قيل الخاص آه منع لكونه بينا في نفسه (قوله ولذا جعل الخلع آه) اعلم
ان فخر الاسلام وغيره ذكروا من فروع العمل بالخاص كون الخلع طلاقا لا فسحا
مستقلين بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به
وكون الطلاق الصريح مشروعا بعد الخلع مستدلين بالقائه في قوله تعالى
فان طلقها فلا تحل له من بعد وصاحب التقيح ترك الاول ولم يذكره من فروع ذلك
واعتذره في التلويح بان كونه من هذا الباب ليس بظاهر فلذا اقتصر المصنف
على الثاني ورده رحمه الله اقتداء بفخر الاسلام وادعى ظهور كونه من هذا الباب
بما حاصله ان لفظ الطلاق وان لم يذكر في آية الخلع صريحا لكنه ذكر بطريق
بيان الضرورة الذي هو من قبيل المنطوق فاذا ذكر بهذا الطريق كان يفيد مدلوله
قطعا لكونه خاصا فلا يكون فسحا على ما روى عن الشافعي في قوله القديم لكونه
ابطالا لعمل الخاص اقول ان ما ثبت ببيان الضرورة هو كون فعل الزوج عند
افتداء المرأة نفسها طلاقا ولا يلزم من كون فعله في تلك الحالة طلاقا ذكر لفظة
الطلاق ثم حتى ثبت مدعاه لان الخصوص من احوال اللفظ لا من احوال الفعل
ولو سلم ذلك لكن النزاع بيننا وبينهم ليس في افادة لفظ الطلاق قطعا لمدلوله لكونه
خاصا ان الخصم لا ينكره بل النزاع في ان فعل الزوج عند افتداء المرأة وهو الخلع
هل هو طلاق او فسح وما ذكره لا يثبت فالحق ما ذكره في التلويح فان قيل
اذ لم يكن ذلك من هذا الباب فأي طريق ثبت كون الخلع طلاقا قلت لما صحت
بطريق بيان الضرورة ان فعل الزوج عند افتداء المرأة هو الذي عبر عنه بالطلاق

او المحتمل وهو ازالة الغير لا الاحتمال بمعنى
صلاحية اللفظ لان يراد به الغير لانه باق
حتى لو انقطع ايضا يصير اللفظ مفسرا
فالقطع يجمع مع هذا الاحتمال لا المحتمل
او بيان تفسير لانه اما لاثبات الظهور
وهو حقيقته او لازالة الخفاء وهو لازمه
وكلاهما باطل لان الخاص بين نفسه
فيؤدي الى اثبات الثابت او ازالة
المزال فان قيل الخاص قد يكون مبهما
بحاج الى تبين المراد منه قلنا الخاص
من حيث هو خاص لا يكون مبهما
وانما الابهام بحسب العوارض فحسب
الشبهة العقلية عن قيد الحثية ثم لما ذكر
قطعية الخاص ازاد ان يرفع عليه فروعا
فقال (ولذا) اي لا فائدة الخاص مدلوله
قطعا (جعل الخلع طلاقا لا فسحا)
فانك ستعرف ان المذكور في آية الخلع
لفظ الطلاق وان علم اعتباره في ذكر
افتدائها بطريق بيان الضرورة فبعد
ما اعتبرنا بطريق كان يفيد مدلوله
قطعا لكونه خاصا فلا يكون بمعنى
الفسح كما روى عن الشافعي لان فيه
ابطالا لعمل الخاص فاذا ظهر كونه
من هذا الباب فلا اعتبار عن تركه بان
كونه من هذا الباب ليس بظاهر ليس
بظاهر

(و) لذا أيضا (صح طلاق المختلعة)
 أي إيقاع صريح الطلاق على المرأة
 بعد الخلع وذلك أن الله تعالى ذكر
 الطلاق الذي يكون مرتين بقوله
 الطلاق مرتان ثم ذكر افتداء المرأة به
 بقوله فان خفتم ان لا يقيما حدود الله
 فلا جناح عليهما فيما افدت به أي
 لا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة
 فيما افدت به نفسها وفي تخصيص
 فعلها في الافتداء بعد جمعها
 في ان لا يقيما تقرير فعل الزوج على
 ما سبق وهو الطلاق لانها لا تخلص
 بالافتداء الا بذلك الفعل فكان هذا
 بيانا لتوحيده اعني بمال وبدونه

في قوله تعالى الطلاق مرتان بقرينة تقدمه فعدم جعل فعله في تلك الحالة
 وهو الخلع طلاقا ترك العمل بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله تعالى فلا جناح
 عليهما فيما افدت به ثم عمدة هذا الخلاف في انتقاص عدد الطلاق بالخلع وعدم
 انتقاصه (قوله وذلك ان الله تعالى أم) شروع في بيان كون المثلين
 من فروع افادة الخاص مدلوله قطعاً على الترتيب المذكور في المتن (قوله ذكر
 الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان) ذكرنا في وجه استدلال
 المسئلة الاولى ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله
 والمطلقات يتربصن الى قوتعالى وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق
 مرتان فامسالك بمعروف أي التطبيق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق
 دون الجمع والارسال دفعة فانه بدعي ولم يرد بالمرتان حقيقة الثانية بل التكرير
 كما في قوله تعالى فارجع البصر كرتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم الا يقيما
 حدود الله فلا جناح عليهما فيما افدت به وخصص فعل المرأة في الافتداء بعد
 جمعها في ان لا يقيما ولا جناح عليهما لتقرير فعل الزوج عند افتدائها على
 ما سبق وهو الطلاق المذكور في قوله الطلاق مرتان لان مقصود هاهنا
 الافتداء تخلص نفسها ولا تخلص الا بفعل الزوج ذلك فكان هذا بيانا بطريق
 الضرورة لنوع الطلاق بمال وبدونه ومثل هذا البيان في حكم المنطوق فكان
 لفظ الطلاق مذكورا ضرورة وهو خاص في مدلوله فيقيد قطعا بجملة قد خاض على
 ما ذهب اليه الشافعي ابطال لعمل الخاص فان قيل لو كان طلاقا لصارت
 المطلقات اربعاً في سياق الآية ثالثها هو المذكور في آية الخلع رابعها هو المذكور
 بقوله فان طلقها قلنا المراد بآية الخلع عين المراد بقوله الطلاق مرتان لاخير
 فلا يكون ثالثا بل يكون ثانيا فيكون المذكور بقوله فان طلقها ثالثا فان
 قيل بنا فيه لفظ مرتان قلنا المراد بمرتان بيان مشروعية الطلاق بالحقيقة
 الثانية على ما ذكرناه آنفا ومقارنة ذكر الطلاق بالف مرة لا يقتضي الزيادة على
 الثلاث واعتراض على هذا الوجه بان قوله والمطلقات يتربصن الى آخره بيان
 لوجوب العدة لا الطلاق وقوله تعالى الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية
 الطلاق الشرعي ومشروعيته والاستدلال على المدعى لا يتوقف على ذكر قوله
 والمطلقات يتربصن فالشارح اشار بقوله ذكر الطلاق الذي يكون مرتين
 بقوله الطلاق مرتان الى دفع هذا الاعتراض يعني ان الطلاق الذي يكون مرتين
 انما ذكر بقوله الطلاق مرتان لا بقوله والمطلقات يتربصن (قوله الا بذلك الفعل)

اي فعل الطلاق اقول فيه نظر لان عدم تخلصها بالافتداء انما يقتضي ما يكون
 مناطا لتخلصها من فعل الزوج لا الطلاق منه فليكن ذلك الفعل قبول
 الزوج المال منها وهو الخلع اذ بهذا القبول يحصل التخلص فان قبل ذلك
 القبول هو الطلاق بقرينة ما سبق من قوله الطلاق مرتان قلنا نعم لكن المقصود
 ليس اثبات كون ذلك القبول طلاقا بل المقصود اثبات ان كون الخلع طلاقا
 من خروج افادة الخاص القطع لدلوله وذلك لا يثبت بما ذكر وانما يثبت ببيان
 صكون لفظ الطلاق مذكورا في الآية ولو بطريق الضرورة ولم يثبت ذلك
 (قوله ثم قال آه) شروع في بيان وجه استدلال المسئلة الثانية قالوا في بيانه
 ان الله تعالى ذكر الطلاق حقيق الخلع يحرف الفاء حيث قال فان طلقها
 وهو خاص في الوصل والتعقيب فدل قطعها على ان المختلعة يلحقها صريح
 الطلاق وصار معنى الآية فان طلقها بعد الخلع واعتبر ضوا عليه نقلا وعللا
 اما نقلا فلانه ذكر في التأويلات وعامة التفاسير ان هذه الآية وجعت الى قوله
 تعالى الطلاق مرتان اي فان طلقها بعد التطليقتين طلاقا آخر واما عقلا فلانه
 لا يخلو المراد من قوله فان طلقها اما بيان مباشرة الطلقة الثالثة ان كانت
 شرعية ثابتة بقوله او تسريح باحسان على ما روى عن ابن زرين العقيلي او بيان
 الشرعية كما ذهب اليه العامة وعلى التقديرين يجب وصله باول الآية لا بالخلع
 فلا يبقى التمسك به في المسئلة ولانه لو اعتبر الترتيب والوصل لصار عدم الطلاق
 اربعا ثالثا مرتب على الطلقتين رابعهما على الخلع واجاب الامام المير غري عنه
 بان ما ذكره في الاستدلال عمل بالحقيقة وما ذكره اهل التفسير تأويل وتأويل طائفة
 لا يكون حجة عند طائفة اخرى وبانه ايمان شرعية الطلقة الثالثة ولم تثبت شرعية
 في قوله او تسريح باحسان وان قوله فيما افتدت به ينصرف الى الطلقتين
 الثالثة كورتين في اول الآية لانه بيان طلقة اخرى لانه لم يذكر تطليقة اخرى
 من جهة الزوج فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت به في الطلاقين المذكورين
 ثم رتب على الافتداء الطلقة الثالثة فلا يلزم منه كون الطلاق اكثر من الثلاث
 ويصح ان يكون النص حجة ورد صاحب الكشف هذا الجواب بانه مع بعده عن
 سياق النظم ومخالفته لاقوال المفسرين لم يبق حجة في المسئلة الاولى وبانه لو كان
 الامر كذلك لكان المراد بآية الخلع هو الطلاق على مال لا الخلع مع انه خلع بدليل
 سبب نزوله لانه نزل في حق الخلع فالاولى ان يتمسك في هذه المسئلة بما رواه ابو سعيد
 الخدرى رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال المختلعة

ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء
 كانتا مال لم لا فكذا أنه قال فان طلقها
 بعد التطليقتين اللتين كلتاهما او احدهما
 خلع فدل على مشروعية الطلاق بعد
 الخلع عملا بموجب الفاء

يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة وبالمعاني الفقهية المذكورة في الميسر
 وتغيره انتهى وإيجيب بأننا لا نسلم أن ما ذكره الامام البرغري بعيد عن سياق النظم
 بل الامر بالعكس لان جعل آية الخلع معترضة واتصال قوله تعالى فان طلقها بالبول
 الكلام وانفصاله عن الاقرب وهو الافتداء بعد منه مع ان القلة تقتضي الوصل
 والتعقيب وعلى تقدير جعلها منصرفا الى الطلقتين وجعل فان طلقها منصلة
 باول الآية على ما ذكره البرغري لا بعد فيه ويصح حجية في المسئلة لان الافتداء
 حينئذ عبارة عن تخلص نفسها بشئ من المال وانما يحصل لها ذلك من قبل
 الزوج فلا بد من فعل من قبله ولم يذكر له فعل آخر غير ما سبق فيكون الصواب
 منه في تلك الحالة هو الطلاق فيلزم منه ان يكون كل خلع طلاقا بعكس كلي
 وبه تتم الحجة على المسئتين ولكن يرد على البرغري انه لا يمكن ان يصرف قوله
 فيما فتدت الى الطلقتين المذكورتين لان الواقع بالخلع تطليقة بانه والتطليقتان
 المذكورتان رجعتان اما على قول من قال بان المعنى الطلاق الراجعي من ثلث
 ولا رجعة بعد الثلاث فظاهر واما على قول من قال بان المعنى ان التطليق الشرعي
 يجب ان يكون تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والاوسال دفعة
 فكذلك بدليل قوله تعالى عقيبه فامساك بمعروف او تسريح باحسن فان معنى
 الامساك بالمعروف هو الرجعة على قصد الاصلاح ومعنى التسريح باحسن بان
 يوقع عليها الطلقة الثالثة او يترك المراجعة حتى تنقضي عدتها ويحصل اليقونة
 فقد اتفق المفسرون على ان المراد بقوله الطلاق من ثلث هو الطلاق الذي يملك
 فيه الرجعة فلواريد به الخلع لما صححت الرجعة لئلا يكونها بانه هذا ما ذكره
 في هذا المقام فقول الشارح اي بعد المرتين اشارة الى ان قوله فان طلقها متصل
 باول الآية وقوله سواء كانت عال او لا فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين
 كتبها او اخداها خلع اشارة الى ان الافتداء منصرف ايضا الى الطلقتين
 المذكورتين على ما ذكره البرغري فكان اتصال قوله فان طلقها بقوله الطلاق
 من ثلث هو معنى اتصاله بالافتداء الذي هو الخلع لانه ليس بخارج عن الطلقتين
 لكن يرد على قوله كتابهما او اخداها خلع بحث من وجهين احدهما ما ورد على
 البرغري وهو ان كون احديهما او كتابهما خلع لا يستلزم ان تجوز الرجعة بعد
 الخلع عملا بالقاء في قوله فامساك بمعروف وليس كذلك والشافعي ان خلع
 كتابهما انما تجوز بعد ثبوت ملك آخر بنكاح جديد بين الخلعين فلم لا يجوز ان
 يكون تعقيب الطلقة الثالثة للطلقتين كذلك بان يتخلل نكاح جديد بين الطلقتين

والثالثة فلا يدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع على ما هو المدعى فلا يقبل
 ان الطلقة الثالثة حينئذ تصح كون بعد التكاح لا بعد الطلقتين وهو المأثور
 فلا يخلل التكاح لا يضر بقبح الفاء ههنا لان معناه عدم شيء من جنس
 الطلاق لا عدم الخلع شيء أصلا لجواز التراخي لشئين اللهم الا ان يقال مبنى
 كلام القوم ان الفاء التعقيب من غير تراخ وحكم صورة التراخي مستفاد من
 دليل آخر وقوله فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع انما هو الى ما ذكره البرغري
 من انه لبيان مشروعية الطلقة الثالثة بعد الخلع لا لبيان مباشرتها على ما هو
 المأثور على تقدير ثبوتها بقوله او تسريح بالحيثان لانه حينئذ يكون قوله
 فان طلقها بما لم يحكم التسريح على معنى انما اذا ثبت انه لا يد بعد الطلقتين من
 الاتصال بالزوج من التسريح بالطلقة الثالثة فان أثر التسريح فلا محل له
 من بعد حتى تنكح زوجا غيره وحينئذ لا دلالة في الآية على مشروعية الطلاق على
 عقيب الخلع والحاصل ان كلا من الافتداء وقوله فان طلقها على تقدير
 اتصالهما بقوله الطلاق مران على ما ذكره البرغري يصح اتصال بقوله فان
 طلقها على صحة وقوع الطلاق بعد الخلع ويندفع ما يتوهم وروده من
 اشكال احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب القلة
 من قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيا حديد الله والثاني لزوم عدم مشروعية
 الطلقة الثالثة قبل الخلع والثالث لزوم تربع الطلاق بقوله فان طلقها ووجه
 الاندفاع ان الخلع ليس بمرتب على الطلقتين بل مندرج فيهما في المذكور عقيب
 الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء وما اتصل
 فان طلقها بالافتداء هو الاتصال بالطلقتين المذكورتين فلا يلزم شيء من
 المحنات الثلاثة لكنه رد عليه محذوران آخران احدهما لزوم كون الطلقتين
 للزوجتين بخلاف الاربعين مع انهم صرحوا بانها لا يجعنان بقربنة قوله
 فامسك بمعروف وثانيهما منع صحة التمسك بها على المطلوق لان المذكور
 في الآية على التقدير المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع واجب من الاولى
 بان يكون زوجيا انما هو على تقدير عدم اخذ مال وعلى تقدير اخذه بكون
 خطبا ولا يخفى عليك ان هذا الجواب بنفيه قوله فامسك بمعروف وعن الثاني بان
 الآية تزامت في الخلع لا في الطلاق على مال فيكون المذكور فيها هو الخلع لا الطلاق
 وبان الطلاق على مال اعم من الخلع لا منافاه وفي كل منهما نظر ما في الاولى
 فلان سبب الغزول ان اعتبر فساد وجوب تقدير لفظ الخلع في الآية لا الطلاق فيجوز

ان يجعل الخلع على الفسخ على ما قاله الشافعي فلا يصح التمسك على المسئلة الاولى
 اذا مانع من حمله على الفسخ كان لفظ الطلاق وقد اتفق فلا يكون بيان الضرورة
 بياناً واما في الثاني فلان الخصم لا يسلم اعجمية الطلاق على مال من الخلع حتى
 لو سلمها لم يصح نزاعه في المسئلتين بل يقول انهما متافيان فان قيل رأينا
 لا نسلم ان الفاء ههنا للترتيب والتعقيب لم لا يجوز ان تكون مجرد العطف كيف
 وانه لم يزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير
 سبق الاقضاء والطلاق على مال الزيادة على الكتاب اجب بانه لو سلم ذلك لكنه
 ثبت بالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة واما اطينا الكلام توضيحاً للمرام
 (قوله بجعل الخلع فسخاً) انما ذكر هذا دفعا لما يقال ان الفاء متصل باول
 الكلام عندكم ايضا فيلزم ترك العمل بالفاء ايضا ووجه الدفع ان اتصاله عندنا
 ليس كاتصاله عندكم لاننا لم نجعل آية الخلع مقترنة بينهما كما جعلتم كذلك فيلزم
 عليكم ترك العمل بالفاء من التعقيب والاتصال بل جعلناها متصلة باول الآية
 فصارت اتصال فان طلقها بالافتداء كاتصالها باول الآية وبالعكس (قوله ولذا
 ايضا وجب أه) توضيح الباب ان وجوب مهر المثل حكم كل نكاح صحيح
 لامهر فيه عندنا سواء سكنت عن المهر عند العقد او شرط نفيه او سمي عند العقد
 وشرط رد المرأة من جنسه بان تزوجها على الف على ان ترد اليه الفاضح ولها
 مهر مثلها بمنزلة عدم التسمية لان الالف تقابل مثلها في النكاح بلا تسمية وكذا
 او تزوجها على حكمها او على حكمه او على حكم رجل آخر فانه في الجهالة فوق
 جهالة مهر المثل فيجب مهر المثل الا ان في الاضافة الى نفسه ان حكم لها بقدر
 مهر المثل او اكثر صريح او دونه فلا الا ان ترضى المرأة وفي الاضافة اليها
 ان حكمت بمهر مثلها او اقل جاز ولو اكثر لا الا ان ترضى الزوج وفي الاضافة
 الى آخر ان حكم لها بمهر المثل جاز لا بالقل الا ان ترضى المرأة ولا بالاكثر الا
 ان ترضى الزوج وفي كل هذه الصور يجب مهر المثل عندنا بنفس العقد سواء
 زوجت نفسها او اذنت هي لوليها ان يزوجهها بلا تسمية المهر او على ان لا مهر
 لها وهي التي تسمى المفوضة بكسر الواو على الصحيح وقد يقع بمعنى ان وليها
 فوضها الى زوجها بلا مهر وقال الشافعي نكاحها بنفسها باولى باطل فلا يصح
 محلل النزاع ههنا ونكاح المفوضة التي فسرهما الشارح صحيح واختلفت الرواية
 عنه في لزوم مهر المثل في رواية عنه لا يجب شيء اصلا لاقبل الدخول ولا بعده
 ولا قبل موت احديهما ولا بعده وهو الظاهر من عبارة الهذلية فانه علله بان

ففي تعليق الفاء باول الكلام بجعل الخلع
 فسخا وذكره اعتراضا كما ذهب اليه
 الشافعي ترك العمل بموجب الفاء
 وهو التعقيب (و) لذا ايضا وجب
 على الزوج مهر المثل بالعقد الصحيح
 بلا تسمية المهر (في المفوضة) بكسر
 الواو وهي التي اذنت لوليها ان يزوجه
 من غير تسمية المهر او على ان ليس المهر
 لها لا التي زوجت نفسها بلا مهر
 لانها لا تكون محلا للخلاف لفساد
 نكاحها عند الشافعي بخلاف الاولى
 فان نكاحها صحيح بالاتفاق واما
 الخلاف في موجب المهر وهو الدخول
 عنده بمجرد العقد عندنا كما قوله تعالى
 واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا
 باموالكم فان الباء خاص معناه الالتصاق
 فبدل قطعاً على امتناع انفكاك الابتغاء
 وهو العقد الصحيح عن المال فالقول
 بالانفكاك كما ذهب اليه الشافعي ابطال
 لعمل الخاص واما عدل عن تقرير
 فخر الاسلام ومن تبعه ان الابتغاء لفظ
 خاص لان الذي يبطل في المفوضة لبس
 هو الابتغاء بل اقتران المال والتصاقه به

المهر خالص حقها فتمكن من نفية ابتداء كما تمكن من اسقاطه انتهاء وفي رواية
 أكثر أصحابه عنه أنه يجب مهر المثل بالدخول لا بالموت كما لا يجب بالعقد وهي
 التي اختارها الشارح حيث قال وهو الدخول عنده ووجه الشافعي ما ذكرناه
 من أن المهر خالص حقها فتمكن من نفية ابتداء كما تمكن من اسقاطه بعد
 التسمية ولنا قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تنفقوا أموالكم فان الباء
 خاص وضع لغنى الإلصاق فيدل قطعاً على امتناع انفكاك الإبتغاء وهو
 المقصد الصحيح عن المال أي المهر ومعنى الإبتغاء هو الطلب والمضى بين الله تعالى
 ما يحل لكم مما يحرم إرادة طلبكم بالمال لكن لما كان سبباً للعقد الصحيح ففسره بالعقد
 الصحيح فالقول بانفكاك العقد الصحيح عن المال كما ذهب إليه الشافعي إبطال لعمل
 الخاص وهو الباء وما ذكره قياس في مقابلة النص فلا يعمل به على أن لا نسلم أن
 المهر وجوباً ابتداء حقها بل هو حق الشرع وإنما يصير حقها حالة البقاء فذلك
 الإبراء دون النفي لأن الأصل أن يلا في التصرف ما تملكه دون ما لا تملكه
 وإنما قيد العقد بالصحيح احترازاً عن الفاسد فإنه لا يجب فيه مهر المثل بنفس
 العقد بالاتفاق بل يتأخر إلى الوطى وقال فخر الإسلام أحل الله تعالى الإبتغاء
 بالمال والإبتغاء لفظ خاص وضع للطلب والطلب يقع بالعقد في تراخي البدن
 بين الطلب الصحيح إلى الوطى إبطال لعمل الخاص ولما ورد عليه أن بالتراخي
 إلى زمان الوطى لا يبطل الطلب والعقد بل إنما يبطل التصاقه بالمال عدل عنه
 إلى ما ذكره من أن المراد بالخاص ههنا هو الباء الموضوع للإلصاق لا لفظ
 الإبتغاء (قوله وههنا اببحاث) الأول أن التمسك بالآية المذكورة في المفوضة
 من أصحابنا لا يصح لأنها إنما تدل على مشروعية النكاح وصحته بالمال ولا تدل
 على عدم مشروعيته بالأمال بل هو مسكوت عنه فيها فيوقوف إلى قيام دليل
 آخر على عدم مشروعيته ولم يوجد بل الدليل قائم على مشروعيته بالأمال أيضاً
 وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وانكحوا الأياحى منكم فإنه باطل بطلان
 يدل على مشروعية النكاح بالأمال وقد تقرر في محله أن المطلق يجري على
 إطلاقه والمقيد على تقيده ولا يحمل المطلق على المقيد عندنا بلا موجب
 وسأني في بابه أن شاء الله تعالى إذا ثبت هذا الخالص هذا البحث مع قوله فيدل
 قطعاً على امتناع انفكاك الإبتغاء عن المال وقوله فانقول بالانفكاك إبطال
 لعمل الخاص فإن قيل إن الآية المذكورة أعني أن تنفقوا بأموالكم تدل بمنطوقها
 على صحة العقد بالمال وبمعهومها تدل على عدم صحته بالأمال فيصح التمسك بها

وههنا اببحاث الأول أن الإبتغاء ورد
 مطلقاً عن الإلصاق بالمال في قوله تعالى
 فانكحوا ما طاب لكم والمطلق عندنا
 لا يحمل على المقيد الثاني أن إبطال
 موجب الخاص يلزمكم أيضاً

بهذا الاعتبار قلنا ان مفهوم الخلاف ليس بحجة في الدرايات عندنا فان قيل فهو
حجة عند الخصم فيصح الزامه قلنا نحن في مقام تحقيق المذهب لا في مقام
الازام (قوله لانكم قد تم آه) فانهم قالوا ان الكتب الفقهية ان المفوضة مهي
المثل ان دخل بها الزوج او مات عنها او ماتت هي عنه (قوله فقتضى هذا آه)
ولا يخفى عليك ان الآية المذكورة ساكنة عن هذا على ما مر فكيف يصح ان
يجعل هذا مقتضاها اللهم الا ان يقال انه بناء على مذهب السائل لان مفهوم
الخلاف حجة عنده (قوله وههنا كذلك) فان الحادثة في المطلق والمقيد هو
النكاح والحكم حوازه وهما داخلان على ذلك الحكم بحيث قال في المطلق فأنكحوا
وفي المقيد ان تنكحوا باموالكم (قوله وعن الثاني) فاحصل هذا الجواب الفرق
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء والمقيد بما ذكر هو وجوب الاداء لا نفس
الوجوب بل نفس الوجوب ثبت بمجرد العقد حتى لو طلقها قبل الدخول لا يلزم
مهر المثل بل يلزم المنة عملا بقوله تعالى ومنعهن على الموسع قدره وعلى المقتر
قدره (قوله على ما حكاه هاهنا) من انها دليل على امتناع انفكاك الابتغاء
وهو العقد الصحيح يعني ان صحة النكاح به وثب المال ثابتة بقوله تعالى لا جناح
عليكم ان ترضوا لهن عطف على ان تمسوهن فيكون معناه ان طلقتم لهن قبل
الدخول او قبل فرض المهر وكذا بقوله تعالى فأنكحوا ما طاب لكم فلا بد لقوله
تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم الآية من مجمل حملناه على ما ذكرناه لا على
ما ذكره السائل لعدم الحاجة اليه لشبوهه بالاجئين المذكورين (قوله جمع قرء
بفتح القاف آه) كذا في الكشف وقال في المصباح والقراء فيه لقمان الفتح وجمعه
قروء وقروء مثل فلس وفلس والضم ويجمع على اقراء مثل قفل واقفال انتهى
الظاهر منه ان القراء بالضم لا يجمع على قروء وانما يجمع على اقراء (قوله
والمطلقات) اعلم انه لا خلاف في ان القراء كما يطلق على الحيض يطلق على
الطهر المتخلل بين الدمين على الاشتراك اللفظي لكنهم اختلفوا في ان المراد به
في هذه الآية الطهر او الحيض لبطان ارادتهما فذهب الشافعي ومالك الى
ان المراد به هو الطهر وذهب أصحابنا الى انه هو الحيض لثلاثة احوال على الطهر لبطل
موجب الخاص وهو ثلاثة اما بقصص او بزيادة لان الطلاق يقع في طهر عملا
بالسنة فان احتسب ذلك الطهر من الاقراء على ما هو مذهب الخصم فيثبت تكون
مدة عدته لقرآن وبعض قرء فيقتصر مدلول الخاص اعني ثلاثة احواد وان لم
يحتسب ذلك الطهر من الاقراء لزم الزيادة على مدلولها وذلك باطل فان قيل

لانكم قيدتم وجوب مهر المثل
بالدخول او الموت فلم يلصق وجوب
المال بالعقد الثالث ان يحصل الاستدلال
هو ان الله تعالى احل الابتغاء الصحيح
ملاصقا بالمال فقتضى هذا ان لا يكون
الابتغاء المنفك عن المال صحيحا لان
يكون صحيحا ومستوجبا لثبوت ما نفي
او سكنت عنه والجواب عن الاول
ان المطلق يحمل على المقيد عندنا ايضا
اذما اتحد الحكم والحادثة ودخل
المطلق والمقيد على الحكم المثبت
كما ساقى وههنا كذلك وعن الثاني
ان المهر قيد وجوب المهر بما ذكر
بل الوجوب متحقق قبله بالعقد وانما
المقيد به تقرر في الذمة وهو غير الوجوب
وعن الثالث ان قوله تعالى لا جناح
عليكم ان تطلقتم النساء ما لم تمسوهن
او ترضوا لهن فريضة دل على
تحقق الطلاق بدون سبق فرض المهر
وهو انما يترتب على النكاح الشرعي
فاذا صح النكاح بدون نسبة المهر
وجب ان نحمل الآية التي نحن فيها
على ما حكاه عليه (و) لذا ايضا
(بطل تأويل القروء) جمع قرء بفتح
القاف وضمتها الاول افعصم (بالطهران)
دون الحيض (في آية التريص) وهي
قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بأنفسهن ثلاثة قروء

كلاهما جائز اما بالنقصان فلقوله تعالى الحج اشهر فاعلمت فان المراد بالاشهر
 شهران وبعض الثالث واما الزيادة فلا تكف قدا وجيم ثلاث حيض وبعضها فاما اذا
 طلقها في الحيض فانه لا يعتبر تلك الحيضة فالواجب ثلاث حيض وبعض واجب
 عن الاول بان الكلام في الجمع المقتضى بثلاثة واشهر ليس كذلك لانه جمع متكرر
 فيكون جامعا واسطة بينهما على ما مر وعن الشافعي بما ذكره الشارح
 وجهين احدهما انه لا يجب تكميل الحيضة الاولى بشئ من الرابعة وجب اتمام
 الرابعة ضرورة عدم تجزئة الحيضة الواحدة لا لتمام العدة نظيره ان عدة الامة
 نصف عدة الحرة اعني حيضة ونصف الكنا جعلتها اجنتين ضرورة عدم تجزئة
 الحيضة الواحدة فان قيل ان الحيضة التي وقع فيها الطلاق لما وجب تكميلها
 بالاربعة يلزمها التجزئة بالضرورة قلنا ليس المراد عدم التجزئة من حيث المحل
 بل عدم التجزئة من حيث العبد يعني لا بد من تكميل عدد كل حيضة بحسب
 عادتها المعروفة وليس الواجب عند الشافعي ثلاثة اطهار سوى الطهر
 الذي وقع فيه الطلاق كما قلنا في الحيض حتى يتأتى له مثل ما قلنا في الحيض
 ويخلص من الاشكال بالزيادة لانه يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق على
 ما صرح به الشارح واثنيهما ان الكلام في الطلاق المستوفى لا يدعي هذا
 ما ذكره ههنا والتحقيق انه لا يرد على الشافعي الاشكال بالزيادة لانه لا اعتبار
 بالطهر الذي وقع فيه الطلاق لم يقل بوجوب ثلاث اطهار غير ذلك الطهر حتى
 يرد عليه الاشكال بالزيادة كما يرد علينا في الحيض لعدم اعتبارنا الحيضة التي وقع
 فيها الطلاق فاجبت ثلاث حيض سوى ذلك الحيض بالضرورة فاجبتنا
 في المكمل عنه الى ما ذكر من الجوابين واما الشافعي فلا يرد عليه الاشكال بالزيادة
 كما لا يرد علينا الاشكال بالنقصان وبه يشعر كلام الشارح ايضا حيث قال الطهر
 الواقع فيه الطلاق محسوب عنده فيتنقص العدد عن الثلاثة ثم قال فيما يرد علينا
 من الاشكال وهو وجوب العدد كما يبطل بالنقصان يبطل بالزيادة لان الظاهر منه
 خصوص الاشكال بالنقصان الشافعي وخصوص الاشكال بالزيادة بما ذكرناه
 ولنا ايضا قولي عليه السلام وعدة الامة حيضتان لان الرقي اثنتا عشرة في تنصيف
 ما في الحرة لا في التهل من الطهر الى الحيض فلحق هذا بياننا بالشرط الذي
 في الكتاب اعني التره فان قيل قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن نص في ان العدة
 هي الطهر لان اللام فيه بمعنى في على ما صرح به بعض آخر منهم وعلى التقديرين
 يقتضي كون العدة هي الطهر لا الحيض والا لزم وقوع الطلاق

في الحيض قلنا ممنوع بل معناه فطلقوهن لاستقبال عدتهن والالزم ان تقدم
 العدة على الطلاق حتى تقع فيها وهذا باطل (قوله بالأي) اي المعتبر وهو
 ان التاء في ثلاثة علامة التذكير في اسم العدد فيحمل على الطهر لانه مذكرو هذا
 مع كونه في مقابلة النص يقال انه بالنظر الى لفظ القرء على ماسيأتي (قوله لان
 بعض الطهر آه) دفع لما يقال انا لانسلم انه اذا كان الطهر الواقع فيه الطلاق
 محسوبا عنده تنقضي العدة بباقي ذلك وطهرين لا ثلاثة اطهار وانما يلزم ذلك
 لو كان الطهر اسما لمجموع ما يخلل بين الدمين لم لا يجوز ان يكون اسما للقليل
 والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا فلا يلزم انقضاء العدة بطهرين وبعض
 بل تنقضي بثلاثة اطهار فاجاب عنه بان الطهر اسم لما يخلل بين الدمين لا اسم
 للقليل والكثير على ما ذكره القوم والالزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة
 اشتباهه على ثلاثة اطهار واكثر باعتبار الساعات والالزم باطل وزم ايضا
 ان لا فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم منه انقضاء
 العدة بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك على
 ما ذكره في التتبع واعترض على كل من الملازمين بان الطهر حالة مستمرة لا يدخل
 تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام
 والقعود فانها لا تنصف باسماء العدد الا عند انقطاعها بالاضداد وكون بعض
 من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء
 العدة بطهر واحد ولا بقل كما ذكره القوم وانما يلزم ذلك لو كان كل بعض منه طهرا
 واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث كما ذكره في التوضيح بل الفرق
 ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض
 من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا عالم ينقطع واجيب عنه بان دخول
 الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء كذلك يتوقف على ابتداء فانه
 كما لا يتصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر
 الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض
 من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى جواز
 الاول دون الثاني لا بد له من بيان (قوله لغة) الظاهر ان بقول شرعا تأمل
 (قوله اذ يجب عليها التريص بثلاث حيض كوامل) اي سواء وقع الطلاق
 في الطهر او في الحيض اما الاول فظاهر واما الثاني فلما سيأتي قوله كما يبطل بالنقصان
 اي عند السائل وهو الشافعي يبطل بالزيادة ايضا اي عندنا وهذا لان الشافعي لما

وقد اولها الشافعي بالاطهار فابطل
 بموجب خاص هو الثلاثة بالأي وذلك
 لان الطلاق المسنون ما يكون في الطهر
 والطهر الواقع فيه الطلاق محسوب
 عنده فتقضي العدة بباقي ذلك وطهرين
 بعده فينقص العدد عن الثلاثة لان
 بعض الطهر ليس بطهر لغة لانه
 اسم لما يخلل بين الدمين بخلاف
 ما لو اوت بالحيض اذ يجب عليها
 التريص بثلاث حيض كوامل فان قيل
 قد اوجبتم ثلاث حيض وبعضا فيما
 اذا طلقت في الحيض وموجب العدد
 كما يبطل بالنقصان يبطل بالزيادة قلنا
 لما وجب تكميل الحيضة الاولى بشيء
 من الرابعة وجبت بنما ضرورة ان
 الحيضة الواحدة لا تجزى حكما على
 ان الكلام في الطلاق المسنون وهو
 الواقع في الطهر كما اشرنا اليه فان قيل
 التاء في الثلاثة تدل على تذكير المضاف
 اليه فيحمل على الطهر لان الحيض
 مؤنث

اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق لم يرد عليه الأشكال بالزيادة وانما يرد بالنقصان
كما انه لا يرد علينا بالنقصان وانما يرد بالزيادة لعدم اعتبارنا الخبطة التي وقع
فيها الطلاق (قوله اراد ان يدفع اه) والمراد بالاصل ما هو من ان الخاص
يفيد مدلوله قطعاً والابراد من طرف الشافعي ومحمد حاصله ان الخاص لو افاد
مدلوله قطعاً لما ثبت محالية الزوج الثاني لقوله تعالى حتى تنكح زوجاً غيره لافضائه
الى لبطلان العمل بالخاص لكن اللازم باطل لانه محلل عقدكم فاللزوم مثله
وتحاصل الجواب منع الملازمة وانما يلزمه لو اثبتنا محاليته بالآية المذكورة لكنا
اثبتنا باشارة حديث العسيلة وانما اثبتنا بالآية المذكورة انتهاء الحرمة الغليظة
فقط وهو مدلول الخاص توضيح المسئلة ان الرجل لو طلق امرأته طليقة او طليقتين
ونقض عتدها فتروجت باخر فطلقها الاخر فنقض عتدها منه ايضاً
وتعود الى الزوج الاول بنكاح جديد فهل يهدم الزوج الثاني الحرمة الثابتة
للاول بالطلقة او الطليقتين او لا يهدمها فاختلفت الصحابة فذهب ابن مسعود
وابن عمر وابن عباس الى انه يهدمها كما يهدم الحرمة الثابتة باطلاقات الثلاث
واختار ابو حنيفة وابو يوسف وذهب عمر وعلي وابي بن كعب وابو هريرة الى انه
لا يهدم حكم مادون الثلاث وانما يهدم حكم الثلاث فقط واختاره محمد والشافعي
وزفر والخلاف مبني على ان الزوج الثاني هل يثبت الحل الجدي او لا يثبت بل هو
غاية الحرمة فقط فمن قال انه مثبت له ذهب الى انه يهدم حكم مادون الثلاث
كما يهدم حكم الثلاث ومن قال انه غايه فقط لاثبت ذهب الى انه لا يهدم حكم
مادون الثلاث وانما يهدم حكم الثلاث فقط واستدل محمد ومن تبعه بقوله تعالى
فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره وجه الاستدلال ان كلمة حتى
خاص في معنى الغايه واثار الغايه في انتهاء ما قبلها لا في اثبات حكم لما بعدها فلا
يفيد الا انتهاء المخاض فلا يثبت بها الا انتهاء الحرمة الثابتة باطلاقات الثلاث لانها
الخاص في تلك الآية لان المراد بالطلاق هو الثالث بخلاف الطليقة والطليقتين حيث
لا تنهي الحرمة الثابتة بهما بالزوج الثاني لعدم كونه غايه لنها وانما الحل الجديد
الثابت عند انتهاء تلك الحرمة الغليظة فالسبب السابق اعني انها من نبات بني
آدم لا بالزوج الثاني واللازم ابطال العمل بالخاص اعني حتى ولو ان اضافة الحكم
الى سبب ظهرا اثره مرة اولى من اضافته الى ما لم يظهر اثره اصلاً فصارت كمن آجر
داره فخرجت المنافع عن ملكه ثم لما انتهت مدة الاجارة صارت المنافع مملوكة له ملكاً
جديداً غير الاول لزوال الاول بالتكليف ولكن بالسبب السابق وهو ملك رقبه الدار

قلنا ذلك بالنظر الى لفظ القرء فانه مذكر
ثم لما فرغ مما فرغ اراد ان يدفع بعض
ماورد على الاصل فقال (ومحالية الزوج
الثاني) اعلم ان الصحابة رضوان الله
تعالى عليهم اجمعين

لا ينتهاء مدة الاجارة له نظر في الشرع كالصوم تنتهي حرمة الاكل والشرب
بالليل ثم ثبت الحل بالسبب السابق وهو الاباحة الاصلية وكنهجريم البيع الى
فضاء الجمعة ونهجم الاصطيان على المحرم الى انتهاء الاحرام والامان الوقفية
تنتهي الحرمة القائمة بها بالغاية المضروبة ثم تمت الاباحة بالسبب السابق واما
اشراط الوطئ في ثبوت ذلك الحل الجديد فعبارة حديث العسيلة لابلاية لان
التكاح فيها معنى العقد بدليل اضافته الى المرأة لا بمعنى الوطئ فلا بد لاثبات
اشراطه في التحليل من دليل وهو الحديث المشهور فاذا طلق امرأته ثلاث
تطليقات وتزوجت بآخر ودخل بها انتهت الحرمة السابقة بالطلقات الثلاث
بمقتضى الآية المذكورة وثبت له حل جديد عند انتهاء تلك الحرمة ضرورة
عدم ارتفاع التقضي بسبب سابق لا بالزوج الثاني لما ذكرناه واذ اطلقها طلقته
او طلقته فتتقضى عدتها وتزوجت بآخر ودخل بها لا تنتهي الحرمة السابقة
بالطقة او الطلقتين لان الزوج ليس بغاية لها حتى تنتهي به وانما هو طاعة للحرمة
الثانية بالطلقات الثلاث لما تقدم من ان المراد بقوله فان طلقها هو الطلاق
الثلاث فاذا لم تنته تلك الحرمة بالزوج الثاني كانت باقية بعده كما كانت قبله واذا
كانت باقية لا ثبت له حل جديد بل التحلل له بعد زوج آخر بطلاق يبيح من
الطلقات التي ملكها بالثكاح الاول من الطلقة او الطلقتين حتى لو طلقها الزوج
الاول بعد العود اليه طلقه او طلقته صارت مطلقه له ثلاث تطليقات وقال
ابو حنيفة رحمه الله وابو يوسف ان انتهاء الحرمة الغليظة ثبت بالآية المذكورة
عملا بالخاص ومحلية الزوج الثاني ثبتت باشارة حديث العسيلة واشراط الوطئ
في التحليل ثبت بعبارة وانتهت الحرمة الخفيفة ثبت بدلالة حديث العسيلة على
ما ساقى واثبات الحل الجديد عند انتهاء الحرمة الخفيفة ثبت ايضا باشارة
حديث العسيلة او بدلالة حديث العن فلا يلزم باثبات محلية الزوج الثاني
ابطال العمل بالخاص على ما زعمه محمد وانما يلزم ذلك لو اسندنا محليته بالآية
المذكورة لكان اسندها باشارة الحديث المشهور فان قيل قد تقدم ان اسناد الحكم
الى سبب ظهر اثره حرمة اولى من اسنده الى ما لم يظهر اثره فاستاد الحل الجديد الى
سبب سابق كما قاله محمد اولى من اسنده الى الزوج الثاني فلا يكون الزوج الثاني
محلا حتى يقال ان كونه محلا ثابت بالحديث لا بالكاتب فلا يلزم ترك العمل
بالخاص بل هو منهي للحرمة الغليظة فقط وانما المحلل هو السبب السابق فلذا
لو كان كذلك لم يابطال اشارة النص بالرأى وفيه ترجيح الزوج وتصح

البحث انهم اتفقوا على ان الزوج الثاني هادم للحرمة العليقة وعلى اشتراط الوطء
 في التحليل للزوج الاول وعلى ان ثبوت ذلك الشرط بصارة حديث العسيلة
 واختلفوا في كونه مثبتا للحل الجديد في الحرمة العليقة وفي كونه
 هادما للحرمة الخفيفة وفي مثبت الحل الجديد عند انتهاء الحرمة العليقة فقال
 ابو حنيفة ومن تبعه انه مثبت للحل الجديد عند انتهاء الحرمتين وهادم لهما
 وقال محمد ومن معه انه ليس مثبت للحل الجديد اصلا بل يثبت هو السبب
 السابق وليس بهاد م للحرمة الخفيفة بل هي باقية كما كانت اذا عرفت هذا ففي
 كلام الشارح مناقشات في موضع على ما سيظهر لك (قوله واحد اكان او اكثر)
 ينبغي ان يراد بالاكثر هو الاثنان وهو اقل مرتبة وذلك لان محل الاختلاف
 بين الفريقين هو الطلقة الواحدة او الطلقتان واما كونه هادما لحكم الثلاث
 فمحقق عليه بينهما (قوله انه لو هدمه لاثبت حلا جديدا) اي لو هدم الزوج
 الثاني حكم الطلقة والطلقتين على ما هو محل النزاع وفي هذه الملازمة ينظر لان
 كونه هادما لحكم ماضى من الطلاق لا يستلزم كونه مثبتا لحل جديد عند محمد
 الا ترى انه قلل ان الزوج الثاني هادم لحكم الطلاق الثلاث ولم يقل انه مثبت
 لحل جديد بل اسند الحل الجديد الثالث عند انتهاء تلك الحرمة الى سبب
 سابق لالاي الزوج الثاني وما ذكره في بيانها من قوله وهدمها لا يكون
 الا باثنان الحل مسلم لكنه لا يثبت تلك الملازمة اذ لا يلزم من استلزام هدم الحرمة
 ثبوت الحل الجديد كون المتيث له هو الزوج الثاني لجواز ان يكون هو السبب
 السابق على ما هو كذلك عند محمد لان مذهبه ان الهادم للحرمة العليقة هو
 الزوج الثاني والمثبت للحل الجديد هو السبب السابق لا الزوج الثاني فالاولى
 في الاستدلال لمحمد ان يقول ان كونه هادما فيما دون الثلاث يستلزم كونه غاية
 فيه ولكنه ليس بغاية فيه او يقول ان كونه هادما فيما دون الثلاث يستلزم وجود
 الغاية بدون الغيا واللازم باطل والملزوم مثله (قوله واما بطلان اللازم اه)
 لا يقال المراد باللازم ههنا كون الزوج الثاني مثبتا لحل جديد فيما دون الثلاث على
 ما هو الفرض فلا يسم انه لو اثبت حلا جديدا فيما دون الثلاث لزم ترك العمل بقوله
 تعالى حتى تنكح زوجا غيره لان كونه غاية فيما دون الثلاث حتى يلزم ذلك وانما هو غاية في
 الثلاث لانا نقول انه لو اثبت فيما دون الثلاث لم اثباته في الثلاث ايضا فلا فائل
 بالفصل ولذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله انه مثبت للحل الجديد فيهما
 والملازم اثباته في الثلاث لزم ترك العمل به بالضرورة بالنسبة الى الثلاث ففي كلامه

مختلفوا في ان الزوج الثاني هل يهضم
 بحكم ماضى من الطلاق واحدا كان
 او اكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها
 بحل لا يزول الا بثلاث تعلقيات او لا
 فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام
 وابو يوسف وبعضهم الى الثاني
 واختاره محمد والشافعي وزفر وجه
 الثاني انه لو هدمه لاثبت حلا جديدا
 واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
 فلان حكمه الحرمة وهدمها لا يكون
 الا باثبات حل واما بطلان اللازم
 فلانه لو اثبت لزم ترك العمل بقوله
 تعالى حتى تنكح زوجا غيره لان حتى
 خاص في الغاية واثرا لغاية في انهاء
 ما قبلها لا في اثبات حكم لما بعدها
 فالزوج الثاني يكون غاية للحرمة
 للشافعية لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت
 الحل بالسبب السابق

حذف وقصر مسافة تأمل وقوله فالزوج الثاني بكون غاية الحرمة
 السابقة اى فى الطلاقات الثلاث وكذا قوله وانما ثبت الحل بالسبب السابق
 فى الطلاقات الثلاث لا فيما دونها لان محمدا لم يقل بثبوت الحل الجديد فيما
 دون الثلاث اصلا وانما بقوله فى الثلاث ويستند الى السبب السابق على
 ما مر مرارا (قوله من المحرمات) من القرابة والرضاع والمصاهرة (قوله
 وهو الثلاث) وذلك لان المراد بالطلاق فى قوله تعالى فان طلقها فلا يحل له هو
 الطلاق الثالث (قوله لا قبله) وذلك لان وجود الغاية قبل المغيا لغو مما
 لا عبرة به فلا يكون هادما لحكم مادون الثلاث (قوله لغت) لما ذكرناه من
 ان وجود الغاية قبل المغيا لغو (قوله قبلها) اى قبل الاستشارة (قوله
 حث) لوجود شرط الحث وهو التكلم فى رجب قبل الاستشارة لايه (قوله
 الزبير) بفتح الزاى لا غير على ما فى الكشف (قوله تذوق من عسلته آه)
 العسلتان كناية عن العضوين اليهوديين لكونهما مظني الانسداد
 وصغرت بالهاء لان الغالب على العسل التأنيث وفى ذكر الذوق وتصغير العسيلة
 اشارة الى ان الازال ليس بشرط فى التحليل لانه شيع ومبالغة فى الوطى وهو
 الشرط فيكون زائدا عليه فلا يثبت بما ثبت به الاصل بل لا بد له من دليل مستقل
 ولا دليل عليه بل الشرط هو الدخول والابلاج (قوله واشارة الى كونه
 محلا آه) توضيحه ما ذكره صاحب الكشف حيث قال وفى ذكر رسول الله عليه
 السلام العود وتركه لفظ الانتهاء الذى هو مدلول الكتاب بان لم يقل تريد ان
 تنتهى حرمته اشارة الى ان ذوق العسيلة تحليل وذلك لانه غيى عدم العود الى
 ذوق العسيلة فاذا وجد الذوق ثبت العود لا محالة لان حكم ما بعد الغاية يخالف
 ما قبلها وهو امر حادث لانه لم يكن قبل ذلك ولا بد له من سبب وقد ثبت بعد
 الدخول فيضاف اليه بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة
 وسببه كونها من بنات نبي آدم الا ان حكمه تخلف عنه باعتراض الحرمة فاذا
 انتهت الحرمة المعترضة امكن ان يقال يثبت الحل بالسبب السابق واما العود
 فلم يكن ثابتا قبل ذلك وقد حدث بعض الاصابة فيكون حادثا به انتهى واعتراض
 عليه فى التقرير باننا لانسم ان العود لم يكن ثابتا قبل الحرمة الغليظة بل كان ثابتا
 وسببه سبب الحل الاصلى ولهذا لو كانت مطلقة بطليقتين كان له العود الا انه
 تخلف حكمه عنه باعتراض الحرمة الغليظة كما فى الحل فالاولى فى وجه الاشارة
 ان يقول انه عليه السلام سأل عن العود الى الزوج الاول قبل انتهاء الحرمة

وهو كونها من بنات نبي آدم خالية
 من المحرمات ولو سلم انها تثبت لكنه
 بعد وجود المغيا وهو الثلاث لا قبله
 فلا يكون هادما لما دونها والمطلوب
 ذلك كما لو حلف لا يكلمه فى رجب حتى
 يستشير اياه فاستشاره قبل رجب لغت
 حتى لو كلفه فى رجب قبلها حث ونحن
 نقول فى اثبات حقيصة اللازم محالة
 الزوج الثانى اى اثباته الحل لم تثبت
 بقوله تعالى حتى تنكح ليلزم ما ذكره بل
 (بإشارة حديث العسيلة) روى ان امرأه
 رفاعه قالت لرسول الله عليه السلام
 ان رفاعه طلقنى ثلاثا فزوجت
 بعد الرحمن بن الزبير فلم اجده معه
 الا مثل هذا واشارت الى هدية ثوبها
 تنهجه بالعنف فقال عليه السلام تريد ان
 ان تعودى الى رفاعه فقالت نعم
 فقال النبي عليه السلام لا حتى تذوق
 من عسلته ويذوق من عسلتك وهذا
 الحديث عبارة فى اشتراط وطئه
 فى التحليل لكونه مسوقا له كما سياتى
 ان شاء الله واشارة الى كونه محلا لانه
 عليه السلام غيى عدم العود وهو
 الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق
 فاذا وجد الذوق انتهى عدم العود
 فاذا انتهى ثبت العود اذ لا واسطة
 وهو حل حادث قطعاً ليس مثل الحل
 الثابت بالسبب السابق فيستند الى
 الذوق بالضرورة

والعود اليه مع قيام الحرمة لولم يكن هنا تحليل لما جاز السؤال عنه لانه طلب
 ما ليس بمشروع وهو على الشارع محال وانما قال ان الحرمة قائمة لانه عليه
 السلام لما سمع انها مما اياه بالعتة وكان عنده عليه السلام من الشرع ان الحل
 لا يثبت بدون ذوق العسيلة ولم يحصل ذلك فكانت الحرمة باقية لاحتمال
 وفي السؤال عن العود مع بقائها دليل على انه تحليل اذا عرفت هذا ففي قوله
 ليس مثل الحل الثابت بالسبب السابق نظر تأمل (قوله فظهر الفرق اه) فيه
 انه انما يظهر الفرق بينهما او استفيد كون الزوج الثاني محللا من حتى التي
 في الحديث ولكنه ليس كذلك لانه انما استفيد من اشارة الحديث على ما ترى
 وحتى انما تفيد في الآية والحديث انتهاء ما قبلها فقط (قوله فانه عبارة في
 ذمهما اه) قيل ان المحلل حقيقة فيمن يثبت الحل كالحرم حقيقة فيمن يثبت
 الحرمة فثبت له هذه الصفة بعبارة ورد بان الكلام لم يسق له فيكون اشارة
 في اثبات تلك الصفة اشارة ظاهرة والحديث الاول يكون اشارة غامضة ثم
 حساسة المحلل بمباشرة مثل هذا النكاح وحساسة المحلل له بمباشرة ما يفر
 عنه الطامع السليمة من عودها اليه بعد مضاجعة غيره اياها واستمتاعها بها
 (قوله يدلالة الحديث الثاني) لا يخفى عليك ان هذه الدلالة ثابتة في الحديث
 الاول ايضا لانه لما كانت اشارة الاول غامضة واشارة هذا ظاهرة اضاف
 الدلالة اليه دون الاول فان قيل انه انما افاد بشارته كونه ممتنا للحل على ما مر
 لا كونه هاديا ما قلنا لما استلزم كونه هاديا ما كونه ممتنا للحل ذكر ههنا كونه
 هاديا (قوله فان قيل) نقض للمقدمة المطوية وهي انه لو كان هاديا
 لحرمة الخفيفة لكان ممتنا للحل هنا ايضا فاذا ثبت الحل هنا يلزم اثبات الثابت
 لان الحل ثابت قبله لعدم زواله لانه لا يزول الا بالطلاقات الثلاث وحاصل الجواب
 اننا انما نسلم لزوم اثبات الثابت وانما يلزم لو اثبت في المتنازع فيه اعني مادون الثلاث
 الحل الكامل ابتداء لكن اثباته ذلك ممنوع بل انما يثبت كمال الحل الثابت
 قبله وزادته لان كمال الشيء غيره فيحتاج في اثباته الى دليل فلا يلزم اثبات الثابت
 وكل من الحل والحرمة مما يقبل الزيادة والنقصان والقوة والضعف كما قالوا
 في الظهار واليمين المكررة ولو سلم انه مثبت للحل الكامل ابتداء فيما دون الثلاث
 بناء على ان الثابت من الحل قبله كامل ايضا لانقص لان زوال الطلقة او الطلقتين
 لا يؤثر في زوال الحل الثابت كاملا اصيلا لان زوال الحل معلق بزوال الطلقات
 الثلاث والحكم لا يتوزع على اجزاء الشرط والعلة بل هو باق مع بقاء

فظهر الفرق بين حتى في الآية وحتى
 في الحديث (و) بآشارة (حديث اللعن)
 وهو قوله عليه السلام لعن الله المحلل
 والمحلل له فانه عبارة في ذمهما واثبات
 خصاصة لهما لانه عليه السلام ما بعث
 امانا واشارة الى انه ثبت للحل لان المحلل
 من يثبته وهو وان كان هاديا لول اللفظ
 لكن الكلام لم يسق له فيكون اشارة
 فاذا حقق حقيقة الارزاق لادن يجب
 عن قوله ولو سلم حتى يثبت المطلوب
 فقال (وهدمه) اي هدم الزوج الثاني
 حكم (مادون الطلقات الثلاث بدلالة)
 الحديث (الثاني) فانه لما افاد بشارته
 كون الزوج الثاني هاديا لحرمة الخفيفة
 افاد كونه هاديا لحرمة الخفيفة
 بطريق الاولى وهو معنى الدلالة
 فان قيل فينشد يلزم اثبات الثابت
 قلنا انما يلزم لو اثبت في المتنازع فيه الحل
 الكامل ابتداء وهو ممنوع بل يكمل
 الحل ويزيده كزيادة الحرمة في ظهار
 بعد ظهار ويمين بعد عمن ولو سلم فاما
 يستحيل اذا اجمع الاصل والرائد وليس
 كذلك فانه لما اثبت له ما فيه من الفائدة
 ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلاث
 شرعا اقتضى ثبوت الثاني انتفاء الاول
 اذ لا فائدة فيه كجديد البيع ثم
 غير الاول او نقول تدخل الحيلان
 تدخل العديتين

جزء من العلة لكن لان اسم استحالته وانما يستحيل ان لو اجتمع الحلال معها لكانت
لا يجتمعان لانه لما ثبت الحل الكامل الجسد بد انفي الحل الاول بالكلية لعدم
الفائدة في بقائه كما اذا عقد البيع بالف ثم جدداه بانقص منه او اكثروا بمثلته يصح
الثاني وينسخ الاول بالكلية اقتضاء لعدم الفائدة فيه فعلى هذا ففي قوله اذا
اجتمع الاصل والزيادة نظر لان الحل الثاني على هذا التقدير ليس بزيادة على الاول
بل هو حل كامل مستقل مثل الاول تأمل فان قيل اذا كان الحل الاول باقيا
بكماله فما الحاجة الى اثبات الحل الجديد حتى احتجنا الى القول بانتفاء الحل الاول
بعد ثبوت الحل الثاني قلنا السبب اذا وجد وامكن اظهار فائدة لا بد من اعتباره
وقد وجد السبب وهو الزوج الثاني وفي اعتباره فائدة وهي ان لا يحرم على
الزوج الاول الاثلاث تطبيقات مستقلة بخلاف الحل الاول فانه وان كان
كاملا ايضا لكنه يزول بتطبيقه او تطبيقين فاذا كان في اعتباره هذه الفائدة
يجب اعتباره كاليقين بعد اليقين والظهار بعد الظاهر فان المنع عن الفعل وان
تم بالاول لم يكن اعتبارنا الثاني ايضا لما فيه من الفائدة اعني تكرار التكفير
وكما اذا اشترى ماله من المضارب قبل ظهور الرجح فانه صحيح لا فائدة له ملك
النصر فيه والى هذا الجواب اشار بقوله لما فيه من الفائدة فان قيل انما وجب
اعتباره يلزم ان يملك اربعا او خمسة من الطلاق ثلاثا بالتحكاح الحادث بعد
الزوج الثاني لاثباته جلا كاملا وواحدة او اثنين بالاول اجيب عنه بانه لما وجب
اعتبار الثاني لما فيه من الفائدة ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلاث انفي الاول
بالكلية واليه اشار بقوله ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلاث (قوله لكنه لا
يخالف مقتضى الكتاب) وذلك لان الكتاب اقتضى كون الزوج الثاني غايبة
ولم ينف كونه مثبتا للحل وليس ذلك من ضرورات كونه غايبة ايضا اذ لا منافاة
بين كونه غايبة وبين كونه مثبتا للحل لان انتهاء الشيء كما يكون بثبوت نفسه يكون
بثبوت ضده ايضا والحديث اثبت ما سكت الكتاب عنه وهو كونه مثبتا للحل
فيجب العمل به لانه مشهور يجوز به الزيادة على الكتاب وما ذكره السارخ من انه
خبر واحد يجوز العمل به فيما سكت الكتاب عنه ليس بصواب لان خبر الواحد
لا يجوز به الزيادة على الكتاب (قوله على مطاوبنا) اعني بحلالية الزوج الثاني
(قوله على مطلوب متفق عليه) اعني اشتراط دخول الزوج الثاني في التحليل
(قوله فظاهر مما سبق) حيث قال في المتن ان الاول باشارة الحديث والثاني
بدلالته (قوله كما اخاره المتأخرون) اتفق العلماء سوى سعيد بن المسيب

وهذا الحديث وان كان من الاحاد
لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز
العمل به فيما سكت عنه (كما ان اشتراط
دخوله) اي كون دخول الزوج الثاني
شرطا في محللته (بعبارة) الحديث
(الاول) بالاتفاق فان حديث العسيلة
انما سبق لفائدة اشتراط دخوله فيكون
عبارة فيه وقد فهم التحليل من اشارته
كما حق وهذا الحديث لشهرته بزيادة
على الكتاب والحاصل اما استدلالنا على
مطلوبنا باشارة حديث استدلال الخصم
فما بعبارة على مطلوب متفق عليه
بيننا وبينه (لا يخفى شك) متعلق
بجميع ما سبق اما ان المحللة والهدم
للسبب فظاهر مما سبق واما ان اشتراط
دخوله ليس به فعلى تقدير ان يكون
النكاح في الآية بمعنى العقد كما اخاره
المتأخرون بقرينة استاده اليها فانها
لا تسمى واطنة لا اوطى كما اخاره
القدماء استدلالا بانه حقيقة فدية
والاستناد مجازي باعتبار معنى التمكن
وارتكابه اولى من ارتكاب مجتازين
لغووين في النكاح والزوج وذلك لانا
لان اسم انه مجاز في العقد لجواز ان يكون
حقيقة شرعية فيه

على اشتراط الوطئ في التحليل ثم اختلفوا في انه ثابت بالكتاب او بالسنة المشهورون
 قد ذهب الجمهور من المتأخرين الى انه ثابت بالسنة المشهورة وذهب المتقدمون
 الى انه ثابت بالكتاب متمسكين ببيان النكاح حقيقة في الوطئ فيحمل عليه
 الا انه اسند الى المرأة حيث قال حتى تنكح مع انها لا تسمى واطنة بل تسمى
 موطوءة باعتبار التمكن للوطئ كما اسند الرزني الذي هو الوطئ الحرام البهائي اعتبار
 التمكن فيكون الاسناد مجازيا كما في قولك. نهارك صائم ولبك قائم ولا يصح
 ان يحصل على العقد لان قوله زوجا باباه لان المرأة لا تزوج نفسها زوجها لانه
 يحصل الحاصل فصار معناه على هذا التقدير حتى تمكن من وطئها زوجها فكان
 ذكر الزوج اشتراطا للعقد وذكر النكاح اشتراطا للوطئ حتى لا يحل له الوطئ بلا
 نكاح وفي هذا تقليل للمجاز حيث لا يحاز فيه الا في الاسناد بخلاف الجمل على
 العقد فان فيه مجازين احدهما حل النكاح على العقد والثاني المجاز بالاول
 في الزوج فالجمل على الوطئ اولى تقبلا للمجاز وتمسك الجمهور بان النكاح وان
 كان حقيقة لغوية في الوطئ لكن حله على العقد اولى لانه وان كان مجازا لغويا
 في العقد لكنه حقيقة شرعية فيه وجعل كلام الشارع على الحقيقة الشرعية اولى
 من الجمل على الحقيقة اللغوية وعلى تقدير كونه مجازا شرعيا فالجمل عليه
 اولى ايضا بقرينة اضافته الى المرأة لان النكاح المضاف الى المرأة لا يراد
 منه الا العقد وانما يجوز ارادة الوطئ منه اذا اضيف الى الرجل لان الوطئ
 انما يتصور منه لامن المرأة ولو جاز ان تسمى واطنة بالتمكن طيما ان تسمى
 المربوب راكبا والمضروب ضاربا وليس كذلك واما اضافة الرزني اليها فليس
 بطريق المجاز بل لانه لسم التمكن الحرام من المرأة كما هو اسم للوطئ الحرام من
 الرجل ولهذا لا يصح نفي الرزني عنها اذا زنت وعلى تقدير ان يراد منه التمكن
 للوطئ لا يحصل المقصود اعني اثبات كونه محلا بالانية لان الحمل متعلق بالوطئ
 الذي هو فعل الزوج ولا يلزم الوطئ من التمكن لاحتمال فلا يحصل المقصود
 فيضطرر بالانفرد الى الاثبات بالسنة على ان في الحمل على العقد واثباته بالسنة
 بحال الدليلين جميعا اعني الكتاب والسنة فكان هذا اولى لان اعمال الدليلين
 اولى من اهمال احدهما ولهذا اختار اصحابنا هذه الطريقة دون طريقة
 المتقدمين ومما ذكرناه ظهر شرح كلام الشارح الا ان في قوله لا نسلم انه مجاز
 في العقد بحسب ان اراد لا نسلم انه مجاز لغوي فلا يصح التفريد بين النكاح
 والسند وان اراد لا نسلم انه مجاز شرعي فلا يناسب ما قبله لان المذكور فيما قبله

هو المجاز اللغوي وكذا ان اراد الاعم منهما فالاولى ان يسقط عنوان المنع
ويقول وذلك انه وان كان مجازا لغويا في العقد الا انه حقيقة شرعية فيه على
ما ذكرناه (قوله فارتكبا بهما) اي ارتكبا المجازين اللغويين اولى من
ارتكبا مجاز واحد اعني في الاسناد (قوله قيل وبطلان آه) اعلم ان اصحابنا
جعلوا من فروع العمل بالخاص قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
جزاء بما كسبا وقالوا حكم السرقة قطع عصمة المال المسروق وبني ضمانه
عن السارق حتى لو هلك المسروق عنده قبل القطع او بعده او استهلكه لا يضمن
كما لو اتلف خمر المسلم في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه
يضمن اذا استهلكه وقال الشافعي ان القطع لا يفي ضمان المال بل المال في حق
الضمان كما لم يكن قطع واستدل عليه بان الله تعالى امر بالقطع في قوله تعالى
فاقطعوا ايديهما ولم ينف الضمان فيه اصلا لا صريحا ولا دلالة لان القطع خاص
في معنى الابانة والتفريق ولا دلالة فيه على انقطاع العصمة وانتفاء الضمان اصلا
ولا هو من ضروراته ايضا لانها مختلفان اسما وهو ظاهر ومقصود لان القطع
شرع زاجرا بطريق العقوبة والضمان شرع جبرا وسببا لان سبب احدهما
الجنابة على حق الله تعالى وسبب الآخر الجنابة على حق العبد ومجمل لان محل
احدهما اليد ومحل الآخر الذمة واسمهما قالا لان مستحق القطع هو الله تعالى
ومستحق الآخر العبد فاذا اختلفا من كل وجه لا ينقض ثبوت احدهما وهو
القطع ثبوت الآخر ولا انتفاؤه وهو الضمان انتفاؤه وقد دل الدليل على ثبوته وهو
العمومات الموجبة للضمان كقوله تعالى وجزاء سبئة سبئة مثلها وكقوله عليه
السلام على اليد ما اخذت حتى ترد فيجب العمل به فن قال بان القطع يوجب
ابطال العصمة وانتفاء الضمان عن السارق لا يكون عاملا بهذا الخاص بل يكون
هذا زيادة على النص بالرأي او بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا غرم على
السارق بعد ما قطعت يمينه فقد وقعوا فيما ابوه اعني الزيادة على النص بالرأي
او بخبر الواحد ونحن نقول انما لم يثبت ابطال العصمة وانتفاء الضمان بالرأي
ولا بخبر الواحد حتى يلزمنا الوقوع فيما ابتنا بل اثبتناه باشارة نص مقارن لذلك
الخاص اعني جزاء واشارته الى ذلك لا بطلان على وجهين احدهما انه مطلق
والجزاء المطلق في معرض العقوبات يراد به الكامل اعني ما يجب خف الله خالصا
في مقابلة افعال العباد فكان وجوب القطع حق الله على الخلوص حتى لم يتغير
بالمثل كما تقيد به ما يجب حقا للعبد كالتعصبات والقصاص ولم يملك المسروق

ولو سلم فاستاد الوطى اليها ولو باعترار
معنى التمكين لا يكاد يستعمل كيف
ولو جاز ذلك لجاز الراكب في المركوب
الضارب في المضروب بخلاف الزنى
فانه اسم للتمكين المقارن بالوطى الحرام
فارتكبا بهما اولى من ارتكابه وتحقيق
هذا البحث على هذا الخبر من عون الله
الملك القدير الحمد لله ملهم الصواب
واليه المرجع والمآب (قيل وبطلان
عصمة) المال (المسروق باطلاق قوله
تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا)

منه المعروف بالوجوب ولا الخصومة بدعوى الحد ولا يورث عنه وما يجب حبا
 لله تعالى خالصا مما يجب بهنك حرمة هي لله تعالى خالصا ليكون الجزاء على وفق
 الجناية فكمال الجزاء دل على كمال الجناية وكما لها إنما يكون بان تكون الحرمة
 لعن في ذاته كحرمة شرب الخمر والزنى لالحق العبد لانه حينئذ يصير حراما غيره
 مباحا في ذاته بالاباحة الأصلية ومثل هذه الحرمة لا يجب الجزاء لله تعالى كشراب
 عصير الغرو والوطي في حال الحبض فالله تعالى لما جعل هذا المسألة قبل السرقة
 محترما لحق العبد على الخلو حتى صح بذل العبد وإباحته وبحسب الضمان له
 ثم أوجب الجزاء الكامل وهو القطع بسرقة حقتا لنفسه على الخلو
 صرفنا بالضرورة انه استخلص الحرمة لنفسه من العبد لضرورة التوافق
 بين الجزاء والجناية وإذا استخلصها لنفسه لم يبق للعبد أصلا لأن الحرمة
 الواحدة لا تجرى فصار كالعصير إذا نخر فانه صار محترما قبل الخمر للعبد
 على الخلو ثم استخلص حرمة بعد الخمر لله تعالى ولم يبق للعبد حرمة أصلا
 وكالارض التي تتخذ مسجدا فانه استخلص لله تعالى ولم يبق للعبد حق أصلا
 وهذا معنى قول فخر الإسلام ومن ضرورته تحويل العصمة اليه وإذا تحولت
 العصمة الى الله تعالى لم يبق للعبد أصلا وهو معنى قولنا ان القطع يبطل العصمة
 على العبد ويرفع الضمان منه وثانيتها ان لفظ الجزاء يدل لغة على كمال المشروع
 وهو القطع فيدل على كمال الجناية للتوافق بينهما وكما لا يكون الا باستخلاصها
 لله تعالى على ما مر واستخلاصها لله تعالى يستلزم انتقال العصمة من العبد
 الى الله تعالى وهو معنى ابطال العصمة من العبد لأن الحرمة واحدة لا تجرى
 بمطين ولا فرق بين الوجهين الا ان الاول استدلال باطلاق لفظ الجزاء والمقتضى
 استدلال بمعناه اللغوي وحاصلهما يرجع الى الاستدلال بكمال الجزاء على كمال
 الجناية وكما لا يقتضى الانتقال من العبد الى الله تعالى بالكلية ~~بكون~~
 الحرمة واحدة ولهذا اختار فخر الإسلام ونجيه المصنف الوجه الاول وترك
 الثاني لعدم الاحتياج اليه فان قيل لاننا ان الحرمة واحدة بل السال محترم لحق الله
 تعالى بوجوده انتهى فيجب القطع ومحترم ايضا لحق العبد كما كان لبقاء حاجته
 اليه فيجب الضمان كما في قتل الصيد المملوك في الحرم او الاحرام وشرب خمر
 الذمي ووجوب الدية مع الكفارة اجيب بان محل الحرمة وهي العصمة فحسب
 فنحذف الحرمة ايضا وقد انتقلت العصمة الى الله تعالى لضرورة الاستخلاص
 لله تعالى تحقيقا لصيانه على العبد لحفظ ماله فكذلك الحرمة وبعد الانتقال

الى الله تعالى لذلك المقتضى لم يبق معنى للعبد يضاف اليه وجوب الضمان بخلاف
 جزاء الصيد لانه لم يجب لحق العبد في الصيد بل لحق الحرمان والاحرام بدليل انه
 يجب في الصيد الذي ليس بمملوك واذا لم يجب لحق العبد وجب ضمان القيمة
 بالجناية على مال الغير وكذلك شرب خمر الذي فان الحد لم يجب لحق الذي بل
 لحق الله تعالى واذا لم يجب لحقه وجب الضمان جبر الحقة وكذلك الكفارة
 لم تجب لحق العبد بل لحق الله تعالى فوجب الدية لحق العبد والحاصل ان القطع
 وان كان قد وجب حقه الله تعالى بخلافه الا انه شرع حفظا لحق العبد فلا يجب
 الضمان بعده لحق العبد بخلاف الامور المذكورة لانه ان الملك شرط لا اعتبار
 السرقة موجب للقطع كما شرطت العضة حتى لا يقطع النباش لتحقيق الشهادة
 في الملك وقد تحقق عندكم ان وجوب القطع لا يقتضي نقل الملك الى الله تعالى بل
 الملك يبقى للعبد كما كان حتى يثبت له ولاية الاسترداد اذا كان قائما بعينه فكذا
 يجوز ان لا يقتضي نقل العضة الى الله تعالى حتى يثبت له ولاية التضمين ان كان
 هالكاً وهذه الاثبات كونها مشروطة بقتضى شمول الوجود او شمول العدم واذا لم يكن
 الاول بناء على ما تحقق عندكم بتحقيق التالى لانه نقول ان شرط الملك ليس لغيره
 وانما هو لتحقيق العضة التي هي محل الجناية وذلك لان القطع لم يجب جزاء على
 الجناية على المحل بوصف كونه مملوكا بل بكونه معصوماً مفقوماً لان العضة
 لا تحقق بدون الملك لان ما ليس بمملوك للعبد ليس بمعصوم فثبت ان شرطه
 لتحقيق العضة لانه فلا يلزم من انتقال العضة الى الله تعالى انتقال الملك
 ايضا لان الضرورة وهو تحقيق الجناية الكاملة الجزاء الكامل قد اندفعت به
 وذلك كالغصير اذا تخمر بى الملك لصاحبه وان انتقلت العضة الى الله تعالى
 فان قيل ان الملك لما كان شرطاً للعضة والعضة قد انتقلت الى الله تعالى بقي
 ان لا تشترط فيه الدعوى من الملك اعني المسروق منه ويثبت بالينة من خبر دعوى
 كسائر حقوق الله تعالى كالزنى وشرب الخمر اجب عنه بان يمين الملك في الدعوى
 ليس بشرط لعينه ايضا بل ليظهر السبب بخصوصه عند الاحكام فان السرقة
 هي الجناية على مال الغير ولا تنصور الجناية موجبة للحد الا بذلك المالك
 المقوم المحرز ومال الغير لا يثبت الا بخصوصه واثباته فكانت الدعوى شرط
 لاثبات محل الجناية لا غير حتى لو وجد الخصم بلاملك كان كافياً كالكتابة وشمول
 الوقف والناصب والمنعبر والمستودع والمضارب والمرتهن حتى يجب
 القطع بدعوى هؤلاء فان قيل فعلى هذا يلزم وجود العضة بدون الملك

قال الامام فخر الاسلام قال الشافعي
القطع لفظ خاص لعني مخصوص
فاني يكون ابطال عصمة المال عملا به
فقد وقع في الذي ايتهم والجواب ان
ذلك ثبت بنص مقرون به عندنا وهو
جزاء بما كسب لان الجزاء المطلق اسم
لما يجب لله تعالى على مقابلة فعل
العبد وان ما يجب لله تعالى يدل على
خلو من الخطا به الداعية الى الجزاء
واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته
يحول العصمة اليه وفيه بحث لان
الابرار من قبل الشافعي ان كان
هكذا لا يحتاج في دفعه الى مثل هذا
الكلف بل نقول حجتا قوله عليه السلام
لا غرم على السارق بعد ما قطعت
بميته اذا ثبات حكم سكنت عنه
النص بخبر الواحد جازيلا خلاف
فان قيل النص يجعل القطع جميع
الموجب فاذا اتى الضمان بالحدوث
يكون بعضه وذال يجوز بخبر الواحد
قلنا المناسب للموجبة هو الضمان
لجعل انتفاءه من الموجب من فساد
الوضع ولو سلم فان اريد بالنص قوله
تعالى فاقطعوا كان استفادته منه
بالخصيص بالذكر من غير
تعلق له بالخاص والكلام فيه وان
اريد به قوله تعالى جزاء كان هذا
كلما آخر غير ما نقل عن الشافعي
والمقصود تصحيحه وبالجملة هذا الكلام
لا يخلو عن اضطراب ولذا قال قيل

وقد تقدم ان الملك شرط للعصمة قلنا ان هو لا يملك ان بدا وان لم يكن رقبته والملك
الذي شرط للعصمة اعم منها قلنا ان العصمة لو انتقلت الى الله تعالى كما في الخبر
لوجب انتفاء القطع كما في سرقة الخمر قلنا ان شرط القطع عصمة المسروق قبل
السرقه وقد وجد ذلك فيما نحن فيه بخلاف الخمر فانها ليست بمعضومة قبل
السرقه (قوله فاني يكون آه) يعني كيف وهو استفهام بمعنى النفي اي
لا يكون ابطال عصمة المال عملا به (قوله فقد وقع في الذي ايتهم) قد تقدم
معناه وكذا شرح باقي كلامه (قوله سكنت عنه النص آه) قلنا قيل ان العبرة
لا بالخبر الكلام ان كان في آخره مغير وقد وجد المغير ههنا وهو قوله جزاء فلنص
لم يكن ساكنا مع وجود العبرة قلنا ان الشافعي لم يضر بالمغير ههنا فيكون النص
ساكنا عنه عند الحكم فيصالح الواحدا (قوله فان قيل النص آه) حاصله ان
او انما يبطال العصمة بالحدوث بناء على سكوت النص عنه ان لم يكن ما جعله
النص كل الموجب للسرقة اعني القطع بعض الموجب بخبر الواحد وذال يجوز
ايضا وانما جعله النص كل الموجب لانه تعالى قلل السارق والسارق فاقطعوا
ايجهتها ومن القاعدة المقررة ان تنبأ الحكم على المشتق يقتضي عليه المشتق منه
فكانت السرقة هي العلة والحكم هو القطع الامر آخر والالذكرة ايضا وحاصل
الجواب اننا نسلم ان ما ائتم به الحديث وهو انتفاء الضمان من موجب السرقة بل
موجبها هو الضمان والالزم للفساد وهو ان يرتب على العلة تقييد مقتضاها
وههنا العلة هي السرقة ومقتضاها الضمان فلو ترتب عليها انتفاء الضمان يلزم
الفساد في الوضع وهو باطل ولا يلزم من اثبات الحدوث كونه من موجب
السرقة ولو سلم انه من موجبها ولكن لا يلزم منه كون ما جعله للنص
صكلا للموجب بعض الموجب لانه ان اريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا
فاستفادته كون كل الموجب هو القطع منه باعتبار اشارته لا باعتبار كونه
خاصا لعني مخصوص اعني الابناء والكلام فيه بل هو باعتبار كونه خاصا
ساكنا عنه فيجوز اثبات ما سكنت عنه الخاص باعتبار خصوصية الحدوث
عن غير لزوم الحذور المذكور اعني كون ما جعله النص كل الموجب
بعض الموجب لكنه يرد عليه ان كون القطع كل الموجب لو استفيد من اشارة
فاقطعوا لم يجمع في ابطال العصمة الى الاستدلال باشارة قوله جزاء وان
اريد به قوله تعالى جزاء كان هذا كلما آخر غير ما نقل عن الشافعي لانه لم ينقل
عنه اعتبار جزاء فيما نحن فيه وقوله بالاشارة وجهها ان السكوت من

الشارع في محل البيان يفيد الحصر فسكونه عن القطع يفيد الانحصار فيه
 (قوله لان المطلوب به) اي المطلوب باستعانتة على ماسأني عند تفسير قوله
 طلب به (قوله وبالتهي عدي) اي عدم امر وجودي بمعنى تركه لا مطلق
 العدم لان مطلق العدم لا يطلب (قوله والاول اشرف) فيه انه ان اراد ان
 الوجودي المطلوب بالامر اشرف من العدمي المطلوب بالتهي فمتنوع لان كلام
 هذين المطلوبين حكم تعلق به الخطاب فلا تصور بينهما الاشرفية من حيث
 انها مطلوبان بالخطاب وان اراد ان مطلق الوجودي اشرف من مطلق
 العدمي فهو مسلم لكن كون هذه الاشرفية من اسباب التقديم ههنا ممنوع
 وقد يقال ان حسن المطلوب بالامر ذاتي لان الشيء ما لم يكن حسنا لا يؤمر به
 ولذا قلنا الشيء حسن فامر به وحسن المطلوب بالتهي اعني ترك الفعل عارض
 لان الفعل ما لم يكن قبيحا لا يتهي عنه ولذا قلنا قبيح فتهي عنه فكان الترك
 المطلق بالتهي حسنا باعتبار قبح الفعل لان ما قبح فعله حسن تركه ولا شك ان
 الحسن الذاتي اشرف من الحسن العرضي فلذا قدم وقد يقال ان ما ثبت بالامر
 وهو الوجوب اول ما يتعلق بالكلف لان اول ما يجب على العبد معرفة الله
 تعالى او النظر لمعرفة الله تعالى على ما عرف في الكلام فيكون الامر اقدم
 على الغير (قوله ولايه اول مرتبة آه) يعني ان الكلام الازلي معنى واحد قائم
 بذاته تعالى في الازل لا تعدد فيه ولا تكثر اصلا وانما يتكرر فيما لا يزال باعتبار
 تعلقه فان تعلق بما حسن فعله فهو امر وان تعلق بما قبح فعله فهو نهى وان تعلق
 بما يخبر عنه فهو خبر وان تعلق بما يستفهم عنه فهو استفهام وكذا الحال في كونه
 ماضيا ومضار ما قول مرتبة ظهرت باعتبار هذه التعلقات من انواع هذه
 المراتب هي مرتبة الامر فان ذلك الكلام الازلي يتعلق ابتداء بوجود زيد
 بخطاب كن وهو امر ثم يتعلق بعده وجوده تعلق النهي والاستفهام والاباحه
 والاخبار بحسب الاقتضاء (قوله اذ الموجودات كلها آه) هكذا وقع
 في السراج الهندي وفيه نظر لان الموجودات كلها انما وجدت عندها بصفة
 التكوين وخطاب كن انما هو عبارة عن سرعة الحصول بسهولة وما ذكره
 انما يستقيم على مذهب الاشعري واصحابه فانهم لما نفوا التكوين الذي اثبتناه
 اعني مبدأ الاخراج وقالوا انه عين المكون لم يمكنهم القول بتعلق المكونات بالتكوين
 فقالوا ان المكونات متعلقة بخطاب كن وانها وجدت بهذا الخطاب وقد ذكرنا
 بطلان قولهم في علم الكلام ويمكن توجيهه بحمل كلامه على مذهب فخر

(ومنه) اي من الخاص (الامر) فذمه
 على التهي لان المطلوب به وجودي
 وبالتهي عدي والاول اشرف ولايه
 اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام
 الازلي اذ الموجودات كلها وجدت
 بخطاب كن على ما هو المختار فيكون
 مقدما على سائر المراتب وقد مهما
 على غيرهما اذ بهما ثبت اكثر الاحكام
 وعليهما مدار الاسلام وبمعرفتهما
 يتميز الحلال من الحرام

الاسلام من ان الموجودات متعلقة بمجموع صفة التكوين وخطاب كمن وهو
 مذهب ثالث ومنه الامر اى ماصدق عليه لفظ الامر لان المراد ههنا معنى
 هذا اللفظ لانفس هذا اللفظ (قوله وهو) اى مسمى لفظ الامر لان المقصود
 تعريفه باعتبار معناه مثل افعّل واضرب واقتل وغيرها واعلم ان لفظ الامر امر
 حقيقة في القول المختص بالاتفاق وقد يطلق على اللفظ بذلك القول وقد
 يطلق على الفعل ايضا والاكثر على انه محمول عليه وقيل بطريق الاشتراك اللفظي
 بينهما وقيل بطريق الاشتراك المعنوي على ما سبأ في تفصيله وقد يطلق على
 الطلب ولذا عرفه ابن الحاجب بانه اقتضاء فعل غير كف ثم اختلفوا في تعريف
 الامر الذي بمعنى القول المختص بتعريفات من يفة على ما سبأ في تعريفه
 المصنف بتعريف جديد بتطبيق على القول بانه حقيقة في القول المختص
 كما ترى فاحترز ذكر اللفظ عن نحو الفعل والاشارة لعدم كونها امر اعندهم
 وقس عليه باقى قيوده ومعنى الاستعانة باللفظ في اوامر الله بالنسبة الى مخاطبين
 لا بالنسبة الى الله تعالى (قوله الفعل) يصح ان يراد به المعنى المصدرى وان يراد به
 الحاصل بالمصدر (قوله لان ارادة الامر وقوع المأمورية ليست بشرط عند اهل
 السنة) خلافا للمعتزلة فانهم قالوا الارادة شرط لصحة الامر ولا يجوز ان يأمر
 الله تعالى بشئ ولا يبره وجوده فانه امر فرعون بالامان وارادته منه لكنه استوعب
 اختياره لم يأت به قلنا لو كان الامر بالشئ متوقفا على الارادة لو وقعت
 المأمورات كلها بالامر ولم يوجد كفر وعصيان اضلاوا اللازم باطل والمزوم مثله
 بيان الملازمة ان الراد لا يتخلف عن الارادة لانها صفة تخصص الفعل لوقت
 حدوثه بخلاف عنها فلو توقف الامر على الارادة لم يوجد الامر بدونها واذا
 وجدت الارادة وجد المأمور المراد وبيان بطلان اللازم ان الله تعالى امر الكفار
 الذين ما تواهوا على الكفر بالامان والعصاة بالطاعة ولم يضع منهم الايمان والطاعة
 فلو كان مراد الوقوع فان قيل انه تعالى اراد منهم الايمان والطاعة باختيارهم
 فعدم الايمان والطاعة منهم لعدم اختيارهم لاعدته الله تعالى حتى
 لو اختاروا الوقوع البتة لعدم تخلف مراد الله تعالى عن ارادته قلنا لما وقع منهم
 الكفر والعصيان علم انهم امر الله تعالى فلو كان الايمان والعصيان مراد الله
 تعالى ايضا لزم جمع التقيضين في الارادة وهو باطل فان قيل لو تعلقت الارادة
 بكفرهم يستحيل وجود الايمان منهم لعدم تخلف المراد عن الارادة وعدم اجتماع
 التقيضين فيكون الامر بالايمان والطاعة تكليفا بالتحال قلنا كون الشئ محالا

(وهو لفظ) احتراز عن نحو الفعل
 والاشارة (طلب به) اى باستعانة ذلك
 اللفظ (الفعل) لم يقل اريد به لان ارادة
 الامر وقوع المأمورية ليست بشرط
 عند اهل السنة كما سبأ في ان شاء الله
 تعالى ولم يقل يطلب به لئلا يفهم
 منه ما من شانه ان يطلب به الفعل

بالغير اعني من حيث تعلق ارادته تعالى وعلمه لا يمنع امكانه الذاتي ولا يخرج
 الى الامتناع الذاتي فيه صرح التكليف بالنظر الى الامكان الذاتي وتعمام تفصيله
 سيأتي في بحث تكليف ما لا يطابق (قوله فيه خل فيه الصيغ آه) اعلم انه
 لا خلاف بينهم في ان صيغة الامر تستعمل في سنة عشر معنى الوجوب نحو
 اقيموا الصلاة والتدب نحو فكاتبوهم والارشاد نحو ولشهدوا اذا ثبنا نعم
 والفرق بينه وبين التدب ان التدب ثواب الآخرة والارشاد لما نفع الدنيا
 والاباحة نحو واذا حملتم فاصطادوا والتدب نحو حكل مما يملك وهو
 اخص من التدب فان كل تدب مندوب بلا عكس كلى والامتنان نحو كلوا
 مما رزقكم الله خلا لاوا الاكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين والتهدد نحو اعملوا
 ما شئتم والتسخير نحو كونوا لقردة اى انقلبوا اليها والتعجير نحو فأتينا بسورة
 من مثله والاهيانه نحو فنفخ في الصور انت العز من المنكر نحو التسوية نحو اصبروا ولا
 تضرعوا والدعاء نحو فاصبر لادبنا والتمني نحو الالبها الدليل الطويل الانجلي
 والتكوين نحو كن فيكون والاختصار نحو قوله تعالى القوم اما اتم ملتون وهو
 قريب من الاهانة هذا ولا في انها محجاز في غير الوجوب والتدب والاباحة
 والتهدد من المعاني المذكورة لان كلها منوطة هذه الاربعة لا يستفاد من مجرد
 صيغة الامر بلا قرينة بل يحتاج الى القرينة واختلافوا في هذه الاربعة فقال
 بعضهم انها مشتركة بين هذه الاربعة وبعضهم بين الوجوب والتدب والاباحة
 وبعضهم بين الايجاب والتدب وهم الواقفية والجمهور على انها مبنية في الوجوب
 محاز فيماعداه على ما سأتى ولهذا اخرجها عن تعريف الامر لعدم كونها امرا
 حقيقة عند الاصوليين (قوله اواظها بالتواضع) فعلى هذا يكون الامر
 حقيقة على ما صرح به في فصول البدائع تأمل (قوله والمشهور في التعريف)
 اى تعريف لفظ الامر المراد به المسمى اعلم انهم اختلفوا في تعريف الامر الذي هو
 معنى القول امر اداه المسمى فعرفة بعضهم بانه قول القائل لمن دونه استعلاء فعل
 وقد ربه وعرفة بعضهم بانه القول المقضى طاعة المأمور بالسان المأمور به
 واعترض عليه بلزوم الدور لانه اخذ فيه المأمور والمأمور به المتوقفان على معرفة
 الامر لاشتقاقهما منه وكذا الطاعة تتوقف معرفتها على معرفة الامر ايضا
 فيلزم الدور وعرفة بعضهم بانه اللفظ الداعي الى تحصيل الفعل بطريق الطول وورد
 عليه ان صيغة الامر لو صدرت من الاعلى نحو الادنى بطريق التساوى والشفاعة
 لزم ان لا يكون امرا مع اله امر وعرفة ابن الحاجب بانه اقتضاء فعل غير كف على

فدخل فيه الصيغ المستعملة في التهديد
 والتعجيز والتسخير ونحو ذلك والصادرة
 عن التأم والساهى والحكى (جز ما)
 خرج به الصيغ المستعملة في التدب
 والاباحة فانها لا تسعي امرا كما سأتى
 (بوضعه) حال من به اى ملتبسا ذلك
 اللفظ بوضعه (له) اى لطلب الفعل
 خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن
 طلب الفعل مثل اطلب منك الفعل
 (استعلاء) متعلق بطلب اى طلب به
 على جهة عند الطالب نفسه عاليا وان
 لم يكن في الواقع كذلك خرج به
 الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع
 والتساوى فانطبق التعريف على
 المعرف ولم يشترط العلو ايدخل فيه
 قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء
 اقل ولهذا ينسب الى سوء الادب
 فقول فرعون لقومه ماذا تأمرون
 محاز بمعنى تشيرون او تشاورون واظهار
 التواضع لهم لغاية دهشة من موسى
 عليه السلام هذا والمشهور في التعريف
 قول القائل لمن دونه او غيره

جهة الاستعلاء فإراد الاختضاء ما يقوم بالنفس من الطلب لا القول المختص
ولا اللفظ به ولا الفعل وهذا بناء على ما قالوا ان الأمر في الحقيقة هو ذلك الاختضاء
والصيغة إنما تسمى أمراً مجازياً لا يحترز بقوله فعل غير كف عن التهيؤ بقوله على
جهة الاستعلاء عن الالتفات والدعاء ويؤيده ما ذكره في القواطع بان حقيقة
الكلام بمعنى قائم في نفس المتكلم فيكون قوله افعل ولا تفعل عبارة عن الأمر
والتهيؤ ولا يكون حقيقة الأمر والتهيؤ ولكن لا يبرهن حقيقة الأمر بما يبرهن قوله
افعل حقيقة في الأمر وقوله لا تفعل حقيقة في التهيؤ وقد ظني عكس قولك
كفا أو كف عن كذا فافهم الأمر ان مع التهيؤ لا يستلزم كف بل هما الاختضاء فعل
هو كف وعلى طرحة قولك لا تفعل عن كذا ولا تفعل كفاً بصدق عليه ما هما
اختضاء ففعل غير كف على سبيل الاستعلاء مع التهيؤ لا يجب عنه بان المراد فعل
غير كف لا يكون قد اشتق منه اللفظ الدال على الاختضاء وذلك بان لا يكون كفاً
نحو اضرب أو كان كفاً لكن اشتق منه الصيغة نحو كف فلا يرد كون لا تفعل
أمر قاله الفاضل الهندسي ابن أبي الخطاب جده للأمر باعتبار المعنى القائم بالنفس
على ما دل عليه لفظ الاختضاء فاختضاء فعل غير كف على سبيل الاستعلاء أمر
سواء كان في صيغة صحتها أهل العربية أمر التهيؤ أو الاختضاء للمعنى دون
الصيغة فملى هذا يكون قوله كف وإزالة تهيؤاً وان كان في حقيقة الأمر نظراً إلى
المعنى كما في قوله تعالى وذروا البيع ولهذا قالوا التبع وقته التذامم انتهى عنه وقوله
عليه السلام دعي الصلاة أيام أقرانك ولهذا قالوا الخلف منية عن الصلاة أيام
حيضها ويكون قوله لا تفعل ولا تترك أمراً وان كان في صيغة التهيؤ لا يهيؤ بمعنى
افعل ولا اعتبار للصيغة عنه لأنه حده باعتبار المعنى هذا ولا يخفى عليك أن هذا
لا يناسب عرض الأصول لأن المعنى القائم بالنفس ليس دليلاً ولا يناسب أيضاً
جمعه من الخاص لأنه من أقسام اللفظ (قوله استعلاء) متعلق بقوله أو لغيره
لأن القول لمن دونه يشعر بالاستعلاء ومظهره فلا حاجة إلى ذكره وهو محققه
ان بعضهم عرف الأمر بأنه قول القائل لمن دونه افعلى واعتز على حاليه بأنه
غير مظهر بل قد على قال ليس بأمر كالتعديد والاباحة والارهاق والتعجيز
والتعجيز وما يصد من الأعلى إلى الأدنى على سبيل التضييع والخشوع وغيرهما
مما ليس بأمر وغير متكسر أيضاً لأنه قد تصدر هذه الصيغة من الأدنى إلى الأعلى
على سبيل الاستعلاء ويكون أمراً حتى ينسب إلى سوء الأدب ولا يصدق عليه
التعريف فلا بد من قيد آخر وهو قوله لغيره استعلاء فلا ينقض فالشارح

استعلاء افعل وعدل عنه ههنا لوجوه
الاول انه ان اريد بالقول معناه المصدرى
اعنى التكلم بالصيغة فلا يلزم عرض
الأصولى لانه ليس من الأدلة ولا يناسب
جمعه من أقسام الخاص لأنه لفظ وان
اريد بالقول لا يبقى أقوله افعل معنى
يعتد به لأنه هو القول الثانى انه ان اريد
الأمر على اصطلاح العربية فالتعريف
غير جامع لان صيغة افعل عندهم
أمر سواء كان على طريق الاستعلاء
أم لا وان اريد الأمر على اصطلاح
الأصولى فغير مانع لان صيغة افعل
على سبيل الاستعلاء لمن دونه قد تكون
للتعديد والتعجيز ونحو ذلك وتصدر
عن النائم والساهى والمبلغ والحاسى
وشئ منها لا يسمى أمراً وان اعتبر
معنى الطلب لخرج الصيغ المذكورة
فهو مع كونه عناية في التعريف بحيث
لا يساعد العبارة لا يخرج صيغ الندب
والاباحة كما لا يخفى وان اريد الطلب
على سبيل الجزم كان تكلفاً على تكلف
الثالث ان المراد بافعال منهم لا يلىق
بالتعريف

بهذا العنوان الى ان التعريف المشهور من يف سواء قيل لمن دونه او قيل لغيره
 استعلاء بوجوه الاول انه ان اريد بالقول معناه المصدرى لا يلائم غرض الاصولي
 ولا يناسب جملة من اقسام الخاص ولا بد ايضا ان يجعل العرف اعني لفظ
 الامر بمعنى التكلم بالصيغة للتطابق بينهما ولكنهم صرحوا ان هذا التعريفات
 للامر بمعنى القول اي القول وان اريد به القول لا يبقى لقوله افعل معنى
 معتد به وفيه نظر لانه يجوز ان يكون بدلا من القول او يساويه الثاني انه ان
 اريد الامر على اصطلاح الاصول فيعبر ما نفع لصدقه على التهديد والتعجيز
 والتسخير والاباحة والارشاد والندب وكلام النائم والساهي والمبلغ والحكي وغيرها
 مما لا يكون امرا عندهم وان اعتبر في التعريف معنى الطلب لخرج الصيغ
 المذكورة عنه فهو مع كونه تكلفا يابه مقلم التعريف لا يخرج صيغ الندب
 والاباحة لوجود الطلب فيهما وفيه نظر اذ لا طلب في الاباحة اصلا بل المعنى فيه
 الاذن في الفعل لا الطلب اذ لا بد في الطلب من رجحان احد الطرفين ولا رجحان
 في الاباحة لاستوائهما على ما صرح به في التلويح وان اريد الطلب على سبيل
 الجرم يكون تكلفا آخر الثالث ان المراد بالفعل مبهم لا يعلم المراد منه ولهذا
 اختلفوا فيه ف قيل انه كتابة عن كل صيغة تدل على الطلب وهو ساكن
 الاخر وقيل المراد به ما يكون مشتقا من مصدر اشتقاق افعل من فعل وقيل
 انه علم جنس للامر من لغة العرب واجيب عنه بانه ذكر على سبيل التمثيل
 لا على سبيل التقييد ولا يخفى عليك انه لا يناسب مقام التعريف واعلم ان المعتزلة
 لما انكروا كلام النفس وكان الطلب نوعا منه لم يمكنهم ان يحدوا الامر بالطلب
 فتارة حدوه باعتبار اللفظ وتارة باقتزان صفة الإرادة وتارة جعلوه نفس صفة
 الإرادة اما باعتبار اللفظ فحدوه بعضهم بما ذكره السارح من المشهور وقد عرفت
 ما فيه وحده بعضهم بانه صيغة افعل مجردة عن القرائن الصارفة عن الامر
 واعترض عليه بانه دورى لانه اخذ في تعريف الامر لفظ الامر واما باعتبار
 ما يقتزن بالصيغة من الإرادة فحدوه بانه صيغة افعل بارادات ثلاث ارادة
 وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر وارادة الامثال واعترض عليه بانه
 ان كان المراد بالمعرف لفظ الامر لزم الدور وان كان المراد به المعنى فسد لقوله
 الامر صيغة افعل لان المعنى ليس صيغة واجيب بان المراد بالمعرف هو اللفظ
 وبما ذكر في التعريف هو المعنى لان لفظ الامر يقال عليهما فلا محذور واما
 باعتبار نفس الإرادة فعرّفه بانه ارادة الفعل واعترض عليه بانه لو انكره

سلطان ضرب سيد عبده متوعدا له بالهلاك ان ظهر انه لا يخالف امره والسيد
يدعى مخالفة العبد له في اوامره ليدفع عن نفسه الهلاك فانه يأمر عبده بحضرة
السلطان ليعصيه وبشاهد السلطان عصيانه ليعزله عن انكاره ويخلص من
الهلاك فهنا قدامي والام يظهر عذره وهو مخالفة الامر ولا يريد منه الفعل
لانه لا يريد ما يفضي الى هلاك نفسه واجيب عنه بان مثله يجي في الطلب
ايضا لان العاقل لا يطلب ما يستلزم هلاكه فبارد عليك برد عليكم ايضا
والاولى في ابطال كون الامر ارادة انه لو كان اراده لوقعت الامور كلها لعدم
جواز تخلف المراد عن الارادة على ما تقدم واللازم باطل واللازم مثله (قوله
ويخص مراده) اي المراد بالامر بمعنى امراه فبسته استخدام حيث يراد من
ظاهرة المسمى على قاهر ومن ضميره الاسم ولما فرغ من تعريفه باعتبار معناه
فشرح في بيان موجه وفي بيان موجب الصيغة واختلفوا في ان موجب كل
منهما هو الوجوب فقط او هو مع امر آخر من التذنب والاباحة والتوقف قيل نعم
وقيل لا على ما سأتى بيانه ولما كان المقصود ههنا بيان اختصاص الصيغة
بالوجوب وبالعكس لا بيان اختصاص لفظ الامر بالوجوب قال ويخص
مراده وهو الوجوب بصيغة خاصة به ولم تعرض لاختصاص لفظ الامر به
(قوله لا التذنب والاباحة) فانهم وان قالوا ان الامر قد يكون للتذنب وقد يكون
للاباحة وقد يكون للتأديب والسخر وغيرها الا انهم لم يقصدوا به انه يطلق على
هذه المعاني حقيقة على ان تكون موجه بل مرادهم ان صيغة الامر
قد تستعمل في هذه المعاني مجازا (قوله فتعوله تعالى فليحذر الذين يخالفون)
استعمال في التلويح بهذه الآية على ان موجب الصيغة هو الوجوب بوجهين
احدهما ما ذكره الشارح والاخر ان تطبيق الحكم وهو التحذير بالوصف وهو
المخالفة مشعر بالطلب فحذروهم من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب
في الآخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المأمور به لانه المتبادر
الى افهم فسوق الآية للتحذير من مخالفة الامر وانما يجب التحذير اذا كان
عنها خوف الفتنة او العذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكره
ولا يحسكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المأمور به واجبا
اذ لا يحذرون في ترك غير الواجب وخالفه الشارح بوجهين احدهما انه لا يستدل
بهذه الآية على ان موجب لفظ الامر الوجوب لا على ان موجب الصيغة هو
الوجوب كما في التلويح لما قالوا ان الآية انما تدل على ان موجب لفظ الامر هو

ولهذا اختلفوا فيه فقيل انه كتابة
عن كل ما يدل على الطلب من صيغة آية
لغة كانت وقيل المراد به ما يكون مشتقا
من مصدر اشتقاق الفعل من فعل وقيل
انه علم جنس الامر من لغة العرب كفعل
يفعل لكل ما ينشئ للمفعول من الفعلين
(ويخص مراده) اي المراد بالامر
بمعنى امر (وهو) اي ذلك المراد
(الوجوب) لا التذنب والاباحة وغير
ذلك (التخص) لما الكتاب فتعوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان
نصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
فان المفهوم منه التهديد على مخالفة
الامر والحق الوعيد بها

الوجوب لأعلى أن موجب الصيغة هو الوجوب نعم يقال أن لفظ الأمر لما كان
حقيقة في الصيغة وكان موجبه هو الوجوب يلزم كون موجب الصيغة هو
الوجوب أيضا لكن هذا كلام آخر أقول يجوز أن يراد بلفظ الأمر في الآية
والحديث المذكورين هو المسمى أعني صيغة الأمر لا الاسم أعني لفظه فلا يدل
على أن موجب لفظ الأمر هو الوجوب وثانيهما أنه لما الوجه الأول من الوجهين
المذكورين في التلويح لما قالوا أيضا أنه يحتاج إلى جعل فليحذر للوجوب بخلاف
ما ذكره المشرح أولا يحتاج إليه وجعله للوجوب أول المسئلة إذ لم يثبت بعينه
كون صيغة الأمر كلها حقيقة في الوجوب بل إنما اثبتوه بهذه الآية وأمثالها
(قوله حراما وتركها للواجب) اعترض على الاستدلال بهذه الآية على المطالب
بوجهين أحدهما أنه مبنى على أن المراد بخالفة الأمر ترك المأمور به وذلك ممنوع
لجواز أن يراد بخالفة الأمر عدم اعتقاد حقيقة أو الجملة على ما يخالفه بل يمكن
للو جوب ومحملة على التدب أو على العكس وإيجاب عنه فإن هذا بعيد
والمبتدأ إلى الفهم معنى ترك المأمور به وأشار الخارج إلى هذا الجواب بقوله وتركها
للو واجب والثاني أن قوله عن أمره مطلق فلا يعم كل أمر وإيجاب بالاسم أنه
مطلق بل عام والمصدر إذا أضيف يكون عاما مثل ضرب زيدوا كل عمرو وأشار
إلى هذا بقوله فإن المفهوم منه التهديد على مخالفة الأمر (قوله وأما الحديث أنه)
فيه أنه يجوز أن يكون المراد بالأمر المنفي في الحديث أمر الإيجاب ولا يلزم من
انقضاء انقضاء مطلق الأمر فيجوز أن يكون السواك مأثورا به أمر تدب (قوله)
بصيغة متعلق بخص (أ) أعلم أن الاختصاص قد يكون من جانب اللفظ بأن
يكون اللفظ مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالألفاظ المترادفة
بدون الاشتراك كل منهما في غير ما ترادفا فيه فلفظهم وقد يكون من جانب المعنى بأن
يكون المعنى مختصا باللفظ ولا يكون اللفظ مختصا به كالألفاظ المشتركة كقوله التي
بدون الترادف في أحد معانيها أو الألفاظ فلفظهم وقد يكون من الجانبين كما في الألفاظ
التي تسمى بالنسبة إلى بعضها أو الألفاظ المصنفة اشكر بقوله بصيغة مختصة به إلى
أن ما نحن فيه من القسم الثالث حيث أشار بقوله بصيغة إلى اختصاص اللفظ
بالمعنى وبقوله خاصة به إلى اختصاص المعنى باللفظ بحمل الباء في الموضعين
تداخلة على المقصور والمقصود من التعرض باختصاص اللفظ بالمعنى هو أن يكون
اللفظ من باب الخاص لأن خصوص المعنى لا يستلزم خصوص اللفظ والعرض
يبين خصوص اللفظ فلا بد من التعرض له والمقصود من التعرض لاختصاص

فوجب أن تكون مخالفة الأمر
حراما وتركها للواجب يلحق بها
الوعيد والتهديد وأما الحديث
فقوله عليه السلام لو لا أن أشق على
أمتي لأمرتهم بالسواك وهو دليل على
أن المراد بالأمر هو الوجوب فإن
المشقة إنما تلحق به لا بالتدب وغيره
(بصيغة) متعلق بخص

المتى باللفظ الإشارة الى رد ما قالوا ان الوجوب كما يستفاد من الصيغة يستفاد
من الفعل ايضا على ما سياتي لكن يرد عليه ان الوجوب قد يستفاد من لفظ الامر
ايضا لانه موجبه بدليل النص السابق آتفا فكيف يكون الوجوب مقصورا
على الصيغة الا ان يجعل القصرا اضافية تامل (قوله بحيث لا يفهم منها
التذب والاباحة) اي من نفس الصيغة على ان يكون حقيقة على ما هو المتعارف اذ
لا يتحقق انتفاها مهما منها بالقرينة مجازا (قوله واستدل على الاختصاص
الاول بوضوح) هذا قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
ذهب اكثر المفسرين منهم ابو منصور المشريدي واصحابه الى ان هذا الكلام
مجاز عن سرعة اليجاد وشيئوله على الله تعالى وكال قدرته تمثيلا للغياب
اعني ايجاد الله تعالى الاشياء وخلقتها بالشاءه اعني الامر المطاع للعامور
الطبع في حصول المأمورية من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى منزلة عمل
واستعمال آلة وليس هنالك اي في ايجادها تعالى قول ولا كلام اصلا وانما
وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بعلوه وقدرته وارايدته بطل على ان التكوين
صفة حقيقية ثابتة على الذات غير القدرة والارادة وهي مبدأ اليجاد وامن كن
مجاز عن سهولة ايجادهم يعني انه لو كان في قدرته البشر ايجاد الشيء بهذه الكلمة
التي ليس في كلامهم ما هو الوجود منها في الدلالة على التكوين لكان اليجاد
عليهم في غاية اليسر فيكون ايجاد العالم على الله تعالى اسر من ذلك وقالوا
في تفسير قوله تعالى واذا قضى امرنا نقول له كن فيكون انه تعالى لم يرد به انه
خطابه بكلمة كن فيكون بهذا الخطاب لانه لو جعل خطابه فاما ان يكون خطابا
للمعذوم فيوجد بهذا الخطاب الوجود حين وجه وكلاهما محال اما الاول
فلا تفعله الخطاب للمعذوم وقت عدمه ولما الثاني فلا يستلزمه يحصل
الحاصل وانما اراد به بيان انه اذا اراد تكوينه يكون بسهولة باللفظ وكلمة ونحوها
الاشعري واصحابه الى ان وجود الاشياء مطلق بخطابه الازلي الذي عليه هذه
الكلمة اعني كن دالة عليه بناء على ما ذهبوا اليه من ان التكوين ليس صفة
حقيقية بل هو اعتباري وعين للكون فلا يصح ان يتعلق بوجوده الاشياء والاما
تعلق وجود الاشياء بخطابه كن لكن مرادهم هو الخطاب الازلي لا الخطاب
اللفظي وهو كن لان اللفظي حادث مركب من الاصوات والحروف فيحتاج الى
خطاب آخر فيلزم التسلسل ولانه يستحيل قيام الحادث بذات الله تعالى
وخطابه التكوين لما لم يتوقف على الفهم واشتمل على اعظم القوائد وهو الوجوب

اي تقصر الصيغة على ذلك المولد
بحيث لا يفهم منها التذب والاباحة
وغيرهما (خاصة به) اي بذلك المراد
يعني يكون المراد مقصورا على تلك
الصيغة بحيث لا يفهم من غيرها
واستدل على الاختصاص الاول
بوجوه واشتد الى الاول بقوله (لنص)
وهو قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا
لا يركعون

جاء تعلقه بالمعدوم المحسن لكفاية امكانه في تعلق ذلك الخطاب بل خطاب التكليف
ايضا ازلى فلا بد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيجد ما مور
بذلك قال فخر الاسلام وجود الاشياء بخطاب كن والتكوين معا وعلى المذهب
الثلاثة يكون الحدوث والوجود مراد من امر كن فيكون مراد من جميع اوامر
الله تعالى لان كلاهما من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلاة كونوا مقيمين للصلاة
وعلى هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من
كان التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان
الناقصة واذا كان كل امر من الله تعالى طالبا للكون يجب تكون المطلوب اي
حدوث الشيء في امر التكوين وحصول المأمور به في امر التكليف الا انه لو جعل
الوجود والتكوين مراد من جميع الاوامر تكوينا او تكليفيا لم يعدم اختيار
العبد في الايمان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل بالضرورة اراده او لم يرد
كما في الامر التكويني وحينئذ تبطل قاعدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون للمأمور
اختيار والابتنم الجبر على ما بين في الكلام فلا يكون الوجود مراد في كل امر
بل الشرع نقل لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لان الوجوب مفضل الى
الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعدما كان لازمه
الوجود وهذا الوجه لم يذكره المصنف لغموضه ودقته واعلم ان مذهب الاشعري
مبنى على انكار كون التكوين صفة حقيقية وجعله عين المكون فان تم والافلا
لكنه ليس تام على ما بيناه في الكلام واما ما ذهب اليه فخر الاسلام فيرد عليه
ان الوجود اما ان يتعلق بكل من الامر والايحاد مستقلا ولا فعلى الاول يلزم
توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وذلك باطل وعلى الثاني يلزم
ان يكون الباري تعالى مفتقرا في ايجاده الى الغير ذلك من اماراة النقص
واجيب باننا لانسلم كونه مفتقرا الى الغير كيف وان المراد بالامر ههنا هو
الخطاب الازلي الذي هو صفته تعالى قديم وهو لا يكون غيره كما لا يكون عينه
اذ لا مغايرة بين الصفة والموصوف ولا بين الصفات (قوله ذمهم) اي بقوله
لا يركون (قوله بالصيغة) متعلق بالامثال (قوله المطلقة) اي عن قربنة
الوجوب اعني قوله اركعوا (قوله فدل على كونها للوجوب) لان الذم لا يلحق
الا بترك الواجب (قوله يعني الاتفاق آه) فسر الاجماع بالاتفاق اشارة الى ان
المراد بالاجماع ههنا الاجماع اللغوي اعني اتفاق قوم مطلقا لا الاجماع العرفي
وبعد فیه نظر لان المستدلين بصيغة الامر على الوجوب هم الذين مذهبه ان الامر

ذمهم على ترك الامثال بالصيغة المطلقة
فدل على كونها للوجوب فقط والى
الثاني بقوله (والاجماع) يعني الاتفاق
على الاستدلال بصيغة الامر على
الوجوب فقط فان العلماء لا يزولون
بستد لون بصيغة الامر المطلقة عن
القراءن على الوجوب لا غير

الطلق للوجوب واستدلالهم لا يلزم المخالفين وإنما استدلال كلهم حتى المخالفين
فلم يثبت فالأولى أن يقال ودلالة الاجماع كإقال فخر الاسلام وهذا لانهم اجمعوا
على أن من اراد أن يطلب فعلا من غيره لا يجد لفظا موضوعا لاظهار مقصوده
سوى صيغة الامر فليس في وسعه إلا أن يطلبه بلفظ الامر وهذا في المخالفين فهذا
الاجماع منهم يدل على أن المطلوب من الامر وجود الفعل وأنه موضوع له والى
لا يستقيم طلب وجود الفعل من الأمور بهذه الصيغة لكنه صير الى الوجوب
لكنه مفضي الى الوجود وهذا هو المراد بدلالة الاجماع والدلالة تعمل على الصريح
إذا لم يوجد صريح يخالفها أو الظاهر لا لاجماع فيما نحن فيه لكن الاجماع في محل
آخر يدل على مطلوبنا هذا نظيره إثبات نجاسة مؤثر الكلب بدلالة الاجماع
المنعقد على وجوب غسل الأتاء من وادغ الكلب فإن هذا الاجماع يدل على نجاسة
سوره لأن لسانه يلاق الماء دون الأتاء فلما تنجس الأتاء فالماء الباقي أولى فان قيل
لأنهم لم يجدوا لفظا لاظهار هذا المقصود سوى الامر لأن قولهم اوجبت
عليك كذا أو أزلت أو اطلب منك وأمثالها يدل عليه أيضا اجيب بأنه لا دلالة
لها على المطلوب بالامر لأنها اخبار عن الإيجاب والطلب لا الإيجاب والطلب
(قوله على اختصاصها بالوجوب) الباء ههنا داخله على المقصور عليه لا على
المقصور تأمل (قوله يعني أن الاستفادة آه) دفع لما توهم من أنه ان كان المراد
إثبات أن الوجوب مدلول صيغة الامر بحسب الشرع فلا مدخل للعقل في إثبات
الوجوب الشرعي لأنه إنما يثبت بالشرع لا بالعقل فأجاب بان المراد أنه مدلولها
بحسب اللغة بمعنى استفادة العقل من موارد اللغة لا بمعنى إثباتها بالقياس لعدم
مدخل القياس في اللغة ولا يترجح الرأي كما قاله بعضهم حيث قالوا أن الامر
للاوجوب لأنه كالطلب والأصل في الأشياء الكمال لأن الناقص ثابت من وجه
دون وجه فن جعله للإباحة أو التذبح جعل التقصان أصلا والكمال عارضا وهو
قلب المعقول ولما كان هذا أثبات اللغة بالترجح رده الشارع فحصل المعقول على
استفادة العقل من موارد اللغة ثم بين مورد الاستفادة بقوله فإن المولى يعد عليه
الغير الممثل لأمرة حاصيا وفيه نظر لأننا لأنسلم أن هذا العد مستفاد من اللغة بل
من كلام الشارع أعني قوله تعالى أفعصيت أمري أي تركت موجه فانه دل على
أن تارك الأمور به حاص وكل حاص يلحقه أنه عيقل قوله تعالى ومن يحص الله
ورسوله فإن له نارجهنم خالدا فيها أي ما كنا المكث الطويل والوعيد على الترك
دليل الوجوب الشرعي فالأولى في بيان المعقول ما ذكره في شرح البرهان

وليس ذلك الأدبلا على اختصاصها
بالوجوب والى الثالث بقوله (والعقول)
يعني أن الاستفادة من موارد اللغة
لا إثباتها بالقياس أو الترجيح بالرأي فإن
المولى يعد عليه الغير الممثل لأمرة حاصيا
وما ذلك إلا بترك الواجب

الامر فعل من الافعال وتصاريف الافعال كلها وضعت لغاها على الخصوص
كبار الكلمات من الاسماء والحروف كرجل وزيد وعن ومن والى وما وضع
لمعنى فذلك المعنى لازم له غير متفك عنه الا بقربة تصرفه عنه كما في قرآن
المجازات وقد ثبت ان صبغة الامر اطلب للمأمور به فيكون لازما له غير متفك

بحسب وضعه ما لم توجد قرينة صارفة عنه (قوله واستدل على الاختصاص
الثاني) اعني قصر المعنى على الصبغة قال فخر الاسلام واجيب اصحابنا على
هذا المطلب بان العبارات انما وضعت للدلالة على المعاني المقصودة ولا يجوز
قصور العبارات عن المقاصد والمعاني ووجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضي
والحال والاستقبال مختصة بعبارات وضعت لها فالمقصود بالامر كذلك
يجب ان يكون مختصا بالعبارة وهذا المقصود اعظم المقاصد فهو بذلك اولى
انتهى حاصله على ما صرح به في الكشف استدلال على المطلوب بوجهين
احدهما ان الموضوع للدلالة على المعاني التي قصد المتكلم افادتها هي اللفاظ
والعبارات لا الافعال ولا يجوز ان تقصر العبارات عن المعاني بان كانت
المعاني كثيرة من اللفاظ فهي معنى بلا لفظ حتى يحتاج في الدلالة عليها
الى شيء آخر غير اللفاظ من الافعال لان المهملات اكثر من المستعملات وكذا
الترادفات كثيرة فكيف تكون العبارات قاصرة عن المعاني بل هي وافية
لها بلا حاجة لنا في افادتها الى الافعال فاذا ثبت ان الوضع للدلالة على المعاني
فالمعاني مقصورة على اللفاظ وانها غير قاصرة عن المعاني فلا يكون
لفعل دلالة على معنى الامر ولا يستغاد ذلك منه اصلا واللام يبق حصر
الدلالة في اللفاظ والثاني اننا قد وجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضي والحال
والاستقبال مختصة بعبارات وضعت لها مثل ضرب ويضرب وسيضرب
فكذلك المقصود بالامر وهو الايجاب عندنا مختص بالعبارة الموضوعة له لانه
اعظم المقاصد اذا ثواب والعقاب منبئان عليه وثبوت اكثر الاحكام به فهو
بالاختصاص بالصبغة اولى من غيره واذا اختص بها لم يثبت بالفعل واللام يبق
الاختصاص ولا يُلزم ان يكون لفظ الامر اعني امر مشترك بين الصبغة
والفعل وليس كذلك لا يقال يلزم على الوجه الثاني اثبات اللغة بالقياس وهو
باطل لانه نقول القياس ليس لاثبات اللغة بل لاثبات عدم اصله المشترك ولا يخفى
عليك انه يجوز ارجاع الوجهين المذكورين الى وجه واحد ونقرر ان
العبارات وضعت دلالات على المعاني المقصودة والعبارات غير قاصرة عنها

واستدل على الاختصاص الثاني بقوله
(ولان الاصل وفاء العبارة بالمقصود)
يعني ان اللفظ اذا وضع لمعنى وقصده
افادته فالاصل وفاء به وعدم قصوره
عنه كصبغ الماضي والحال والاستقبال

لأمر التامهات أكثر من المستعلاات فيكون للمعنى الثابت بالأمر صيغة
موضوعة لا محالة لأنه معنى مقصود بل هو أعظم المقاصد وإذا كان له صيغة
موضوعة كان هو مختصا بها لا لنا وحدها كل مقاصد الفعل مختصة بالعبارات
الموضوعة لها فوجب أن يكون معنى الأمر مختصا بالعبارات الموضوعة له أيضا
لأنه أعظم المقاصد وإذا صار مختصا بها لا يثبت بالفعل كذا في الكشف إذا عرفت
هنا يظهر معنى قوله أن الأصل وفاء العبارة بالمقصود وأنه يناسب للموجه الأول
من الوجهين المذكورين لأن ما ذكره في الشرح يناسب ما ذكره في الكشف من
إرجاع الوجهين إلى وجه واحد فإنه جعل صيغ الماضي والحال والاستقبال نظيرا
لما قبله (قوله وهو أن يكون) أي الوفاء وعدم القصور عما يكون بانحصار المعنى
في اللفظ (قوله حتى لو فهم من غيره أيضا) والمراد بالغير ههنا هو الفعل على
ما هو النزاع في الاختصاص الثاني لا اللفاظ والأبلى أن يكون في الترادف قصور
بل في المشترك أيضا من حيث كونه مترادفاً لأن لكل معنى من معاني المشترك
اسما خاصا فإذا ضم إلى اللفظ المشترك فيه يكون مترادفاً مثلا لفظ العين مشترك بين
قرص الشمس وقمره والفرص اسم خاص وهو لفظ الشمس فإذا ضم إلى العين
يكونان مترادفين حاصلا أن الوجوب لو فهم من الفعل أيضا أي كما فهم من الصيغة
ثم إن لا يكون صيغة الأمر واجبة للوجوب بل تكون قاصرة عنه بل ينبغي بعض
أفراد الوجوب بلا لفظ فيستفاد من الفعل لكن الصيغة واجبة في الدلالة على
المعاني على ما مر فلا يستفاد من الفعل (قوله اختلفوا في أن التدب أه) أعلم
أن هذا الخلاف جار في المباح أيضا بين الجمهور والكبي فقال الجمهور وإن المباح
لا يكون مأمورا به مستدلين بأن الأمر طلب يستلزم ترجيح الفعل على الترك
ولا ترجيح في المباح فلا يكون مطلوباً فلا يكون مأمورا به فإن المباح
متساوي طرفاه وقال الكبي المباح يكون مأمورا به مستدلاً بأنه واجب وكل
واجب مأمور به أما الكبي فظاهر وأما الصغرى فلأن كل مباح ترك حرام
لأنه لمن فعل مباح الاو يتحقق بمباشرة ترك حرام وترك الحرام واجب بالاجتماع
وهو لا يتم إلا بمباح وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فالمباح واجب
ولم تعرضه نحوه الله تعالى بل قصر الاختلاف المذكور على المندوب إشارة إلى
عدم اعتداد خلاف الكبي لضعف دليله فإنه يفضي إلى أن يكون ترك المباح
حراماً لأنه ما من فعل حرام الا يستلزم ترك مباح وفعل الحرام حرام ولا يتم
الإيتراك مباح وما لا يتم الحرام إلا به فهو حرام لتوقفه عليه فيلزم أن يكون ترك

وهو أنما يكون بانحصاره فيه حتى
لو فهم من غيره أيضا لم يكن هو واجبه
بل قاصراً عنه ولا يعدل عن ذلك
الأصل إلا للضرورة ولا ضرورة ههنا
فلا عدول ثم فرع على كون المراد
بالأمر هو الوجوب وعلى كل من
الاختصاصين فرما أشار إلى فرع الأول
بقوله (فلا يكون التدب مأمورا به)
أعلم أنهم اختلفوا في أن التدب هو
هو أيضا مراد بالأمر

المباح حراما لكن ترك المباح مباح والى خرق الاجماع ايضا لان العلماء اجمعوا على ان الافعال التي تتعلق بها الاحكام خمسة واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام واذا صار المباح واجبا كما زعمه الكعبى صارت الاحكام اربعة وهو خلاف الاجماع فان قيل ان الاجماع محمول على ذات الفعل فيجوز ان تكون الاقسام بالنظر الى ذات الفعل خمسة وبالنظر الى ما يستلزمه من كون المباح يحصل به ترك الحرام اربعة بان كان المباح واجبا قلنا هذا الحمل باطل لان كون المباح قسما للواجب على هذا التقدير ذاتي للفعل فيكون بينهما منافاة ذاتية والمنافي الذاتي للشيء لا يمكن ان يتحد معه ولان بصير موقوفا عليه لذلك الشيء ولاصفة من صفاته سوى ان يكون منافيه واجب عن دليل الكعبى ايضا بوجهين آخرين احدهما ان فعل المباح غير متعين لان يحصل به ترك الحرام لحصوله بالواجب والمندوب ايضا فلم يكن المباح على التعيين واجبا ورد بان فيه تسليم ان الواجب احد ما يحصل به ترك الحرام فيجوز ان يكون ذلك الواجب مباحا لانه احد ما يحصل به ترك الحرام والثاني ان ما لا يتم الواجب الا به ان كان شرط شرعا كالوضوء للصلاة فهو واجب شرعا وان كان شرطا عقليا كنصب السلم للصعود او عاذا يا كطلب الرفيق في السفر فليس بواجب شرعا وتركه الاضداد كما في دليل الكعبى من الشروط الواجبة عقلا فلا يلزم من وجوب الشيء شرعا وجوب تركه ضده شرعا (قوله بان يكون مشتركا آه) قال الفتازاني في حاشية شرح المختصر الحاجبي لا نزاع في انه يتعلق بالمندوب صيغة الامر حقيقة كانت او مجازا واتما النزاع في انه هل يطلق عليه اسم المأمور به حقيقة ولاخفاء في انه مبنى على ان ام حقيقة للايجاب اولقدر الشترك بينه وبين التندب فلا ينبغي ان يجعل هذا مسئلة مبتدأة انتهى والذي ظهر منه انه لا قائل بالاشتراك اللفظي هنا وايضا ما ذكره في الوجه الثاني لا يثبت الا كونه مشتركا معنويا لاللفظي ثم قوله فلا ينبغي ان يجعل هذا آه لا يرد على المصنف لانه لم يجعله مسئلة مبتدأة كما ترى (قوله فذهب القاضي الى الاول) اي كون ام حقيقة في المندوب هذا ما قاله الشارح المحقق في شرح المختصر المحققون على ان المندوب مأمور به وقال في التلويح الجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في التندب واستدل عليه بما ذكره الشارح من الوجهين وقالوا انه يلزم من كون لفظ الامر حقيقة في التندب كونه حقيقة ايضا في الصيغة المستعملة في التندب (قوله والطاعة فقل المأمور به) من قبيل اضافة المصدر الى مفعوله وكذلك الحال فيما

بان يكون مشتركا بينه وبين الايجاب لفظيا او معنى حتى يكون المندوب مأمورا به حقيقة وان كانت الصيغة مجازا فيه اولا فذهب القاضي ابو بكر وجاعة الى الاول لوجهين الاول ان المندوب طاعة اجماعا والطاعة فعل المأمور به الثاني اتفاق اهل اللغة على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب ومورد التسمية مشترك

سأني من بعد (قوله والجواب عن الاول) حاصله منع الكلية الكبرى والسنة
 ظاهر (قوله اعني ما يتعلق به اه) تفسير للطاعة ولكنه لا ينافي فرضه اعني
 جعل الطاعة اعم من المأمورية وذلك لان متعلق صيغة افعال يكون مأمور به
 البتة سواء كان ايجابا او نهيًا فيكون كل طاعة مأمور به حقيقة في الايجاب
 وهو ظاهر واما في النذب فان كانت الصيغة فيه حقيقة فكذلك لفظ الامر
 حقيقة للبضاه وان كانت الصيغة مجازا فيه فهو لا يستلزم ككون لفظ الامر
 مجازا فيه فيجوز ان يكون حقيقة فيه لما مر انه يجوز ان يكون المندوب مأمور به
 حقيقة وان كانت الصيغة مجازا (قوله ما يطلق عليه لفظ الامر
 حقيقة) اي عند الاصوليين على ما يدل عليه قوله عند النجاة حاصله ان اهل
 اللغة انما قسموا معنى الامر عند النجاة لاسمى الامر حقيقة عند الاصوليين
 ومسمى الامر عند النجاة اعم من مسمى الامر عند الاصوليين ثم لا يخفى عليك ان
 هذا الجواب وما ذكر في الوجه الثاني مبني على كون لفظ الامر مشتركا معنويا
 ولا تعرض فيه على كونه مشتركا لفظيا فكان الدليل اخص من المدعى لان المدعى
 اعم من اللفظي والمعنوي (قوله لكان تركه معصية) لان المعصية
 مخالفة الامر لقوله تعالى افعصت امرى اكن المندوب ليس بمعصية
 والا لا يخفى المتأثر بتركه لقوله تعالى ومن عص الله ورسوله فأتاه نار جهنم (قوله
 فالفروض مندوبا) تفرغ على قوله لكان تركه معصية اجيب عنه بان الامر
 الذي يكون تركه معصية انما هو امر الايجاب لامر التدب اللهم الا ان يقال
 ان امر التدب غير ثابت عند هذه الفرقة لان عندهم كل امر للايجاب وفي غيره
 مجاز وهمكذا اجيب عن حديث السواك بان المراد بالامر النبي فيه هو امر
 الايجاب لا مطلق الامر تأمل (قوله و اشار الى فرع الاختصاص الاول)
 لما فرغ من بيان اثباته بالنص والاجماع والمقول شرع في بيان ما يخرج
 عليه اعلم انه لا خلاف في ان صيغة الامر تستعمل لمعان كثيرة والمشهور
 منها ستة عشر على ما ذكرناه ولا في انها ليست حقيقة في جميع هذه المعاني بل هي
 مجاز في اكثرها بالاتفاق وانما الخلاف في اربعة منها الوجوب والتدب
 والاباحة والتهديد فافترقوا فيه الى فرقين فرقة الى التوقف وفرقة الى عدم
 التوقف ثم كل فرقة افترقت الى فرق اما الاولى فهم من قال انها مشتركة بين
 مشتركة بين الوجوه الاربعة بالاشتراك اللفظي ومنهم من قال انها مشتركة بين
 الوجوب والتدب والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل بالاشتراك المعنوي بان

والجواب عن الاول انه انما يتم على رأى
 من يجعل ام ر للطلب الجازم او الراجح
 واما على رأى من يخصه بالجازم
 فكيف يسلم ان كل طاعة فعل
 المأمور به بل الطاعة عنده فعل
 المأمور به او المندوب اليه اعني ما يتعلق
 به صيغة افعال الايجاب او التدب
 وعن الثاني انه انما يتم لو كان مراد
 اهل اللغة تقسيم ما يطلق عليه
 لفظ الامر حقيقة وليس كذلك بل
 مرادهم تقسيم صيغة تسمى امرا
 عند النجاة في اي معنى كانت دليل
 تقسيمهم الامر الى الايجاب والتدب
 والاباحة وغيرها مما لا نزاع في انه ليس
 بمأمور به حقيقة وذهب الكرخي
 والجصاص وشمس الائمة السرخسي
 وصدر الاسلام ابو اليسر والمحققون
 من اصحاب الشافعي الى الثاني لانه
 لو كان مأمور به لكان تركه معصية
 قال الله تعالى افعصت امرى
 فالفروض مندوبا ويكون واجبا ولان
 السواك مندوب وليس بمأمور به
 لقوله عليه السلام لولا ان اشق على
 امتي لامر نهم بالسواك وايضا المندوب
 لا مشقة فيه وفي المأمور مشقة
 بالحديث واعلم ان الامام فخر الاسلام
 وان لم يصرح بكون المندوب غير
 مأمور به لكنه فهم من كلامه
 في مواضع يشهد به تتبع كلامه
 و اشار الى فرع الاختصاص الاول
 بقوله

تكون حقيقة في الاذن المطلق الشامل لهما ومنهم من قال انها مشتركة بين
الاجباب والتدب بالاشتراك اللفظي وقيل بالاشتراك المعنوي بان تكون حقيقة
في معنى الطلب الشامل لهما ويكون التوقف عند الفرق في تعيين المراد عند
الاستعمال لافي تعيين الموضوع له ومنهم من قال لا يندى انها حقيقة في الوجوب
فقط او في التدب فقط او فيهما معا بالاشتراك اللفظي فيكون التوقف عندهم
في تعيين الموضوع له وهو المنقول عن الاشعري في رواية والياقلا في والتزالي
وعلى قول هؤلاء جميعا لاحكم الامر اصلا بدون القرينة الا التوقف مع اعتقاد
ان ما اراد الله تعالى منه حق لانه مجمل لازدحام المعاني فيه وحكم المجمل التوقف
الى البيان وقال مشايخ سمرقند ان حكم الامر الوجوب عملا لا اعتقادا وهو
ان لا يعتد فيه بتدب ولا اجباب بطريق التعيين بل يعتد على الالهام ان ما اراد
الله تعالى منه من الاجباب والتدب فهو حق ولكنه يؤتى بالفضل لاجماله حتى انه
اذا اريد به الاجباب يحصل الخروج من العهدة وان اريد به التدب يحصل
الثواب فكان التوقف عندهم في الاعتقاد لافي العمل واما الفرقة الثانية فقالوا
انه لا توقف في الامر اصلا بل هو حقيقة في احد هذه المعاني عينا من غير اشتراك
ولا اجال اصلا الا انهم اختلفوا في تعيين ذلك المعنى الواحد فذهب الجمهور
من الفقهاء وجاعة من المعتزلة الى انه حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه وذهب
جماعة من الفقهاء والشافعي في احد قوليه وطامة المعتزلة الى انه حقيقة
في التدب مجاز فيما عداه وذهب طائفة من المالكية الى انه حقيقة في الاباحة
واستدل الفرقة الثانية بان صيغة الامر عبارة عن العبارات وكل عبارة مختصة
في اصل الوضع بالمراد منها فصيغة الامر مختصة بمرادها ولا تجاوز غيره اما
الصغرى فظاهر واما الكبرى فلانها لو لم تخص به لزم ان يكون مشتركا بينه وبين
غيره والاشتراك خلاف الاصل لان الغرض من وضع اللفظ افهام المراد منه الى
السامع والاشتراك محل به فلا يثبت الا بعارض الدليل لكونه خلاف الاصل
والدليل اما الابتلاء كما قالت الواقفية او غفلة الواضع بان وضعه الواضع الاول
لمعنى وغفل عنه ثم وضعه لمعنى آخر او كان الواضع متعددا وقد غفل كل واحد
عن وضع صاحبه وقد اشتهر الوضعان بين الاقوام ولا يخفى عليك ان هذا الدليل
اعيانى القول بالاشتراك اللفظي بين المعاني الاربعة المذكورة او بين الثلاثة منها
او بين الاثنين على الاختلاف السابق ولا يخفى القول بالاشتراك المعنوي بينهما على
الاختلاف السابق ايضا لان المعنى الحقيقي للصيغة في الاشتراك المعنوي واحد

لا متعدد وهو لاذن الشامل او الطلب الشامل على ما سبق ثم اخرج الجمهور من
العامة على الوجوب بالنهي ودلالة الاجماع والمقول على ما اشار اليه المصنف
سابقا اما النص فيه قوله تعالى فليحذر الذين يخافون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم وقد استدلل به الشارح فيما سبق على ان موجب لفظ
الامر هو الوجوب على خلافه ما استدلل به القوم فانهم استدلوا به على ان
موجب صيغة الامر هو الوجوب وقد ذكرنا وجهه فيما سبق ومنه قوله تعالى انما
قولنا الشيء اذا اردناه ان نقوله كن فيكون وجه الاستدلال به لاشك ان الوجود
من ادب امر كن سواء اطلق وجود الاشياء به او بالكون او بهما على الاختلاف
السابق لكن الشرح نقل لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لكون الوجوب
مفضيا الى الوجوب فصا الوجود لازم ما للامر بعد ما كان لازمه الوجود
على ما بيناه وقال وجه الاستدلال بها انه اجمع ههنا ما يوجب الوجود عقيب
الامر وما يوجب الترخي لان اعتبار جانب الامر بوجوب الوجود حقيقه واعتبار
كون المأمور مخاطبا مكلفا بوجوب الترخي الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين
واثبتنا الامر أكد ما يكون من وجوب الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود
وقلتنا تخي حقيقة الوجود الى اختياره واعترض عليه بأنه حيث يلائم ان يكون
الامر حقيقة في طلب الوجود محازا في الإيجاب واجب عنه بانه انما يلزم كونه
حقيقة في ذلك بحسب اللغة لا بحسب الشرع لانه بحسب الشرع حقيقة
في الإيجاب اذ لا وجوب الا بالشرع ورد بان الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب
اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب فكيف يكون حقيقة شرعية له ولا يجب حقه
بان الصيغة حقيقة لغوية في الإيجاب بمعنى الإلزام وطلب وجود الفعل وإرادته
جزءا وحقيقة شرعية في الإيجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه النعم
والعقاب لا بمعنى إرادته وجود الفعل ومنه قوله تعالى وانما قيل لهم انكم
لا تكفون وقد تقدم بيانه وكذا يبان دلالة الاجماع والمقول (قوله الثابت
بها) صفة للامر والضمير راجع الى الصيغة احتز به عن الامر الثابت بالقيمة
فانه يجوز ان يكون تدبا (قوله استدلالا بطلب الفعل أو) وقد استدلل
عليه بقوله عليه السلام اذا امرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم فوجهه الى
مشتبئا وهو معنى التنبه واجب عنه باننا لا نعلم انه ردالي مشتبئا بل هو ردالي
استطاعته وهو معنى الوجوب لان الوجوب هو الامر بالشئ بحسب الاستطاعة
والقدرة ولو سلم انه ردالي مشتبئا لكان في الامر الطاق عن القرآن

(ولا يكون موجبا) اي اثر الصيغة
المطلقة عن القرآن الثابت بها (تدبا)
كما ذهب اليه عامة المعتزلة وجماعة
من الفقهاء وهو احد قولي الشافعي
استدلالا بانها لطلب الفعل فلا بد
من رجحان جانبها على جانب الترتادناه
التدب (ولا) يكون موجبا (اباحة)
كما ذهب اليه بعض اصحاب مالك استدلالا
بانها لطلب وجود الفعل

والرد الى مشيئتنا قريبة على ان لقائل ان يقول ان دلالة الرد الى مشيئتنا على
 الاباحة اظهر من دلالة على التدب (قوله واذله الشيقن اباحت) اعترض
 عليه باننا لانسلم ان ادنى الطلب الاباحة لوجوب مرجع للطلب فالاولى ان يقال
 في دليله انه لادنى وجود الفعل وادناه الاباحة وقد يجاب عنه بان وجوب المرجع
 عندهم ممنوع لكنه يلزم ان يكون النزاع لفظيا (قوله ابن سريج) تصغير سرج
 بالمهملة ثم المجعة وهو سرج الدابة وهو الامام احمد بن سريج كذا في المصباح
 والمغرب (قوله في معان كثيرة) والمشهور ستة عشر على ما ذكرناه والمراد
 بالعض الذي كان حقيقة فيها اربعة منها على الاختلاف السابق (قوله
 والاحتمال بوجوب التوقف) اجيب عنه بالنقض والمعارضة والمنع اما النقص
 فلان التهي ايضا يستعمل لمعان كثيرة ويحتملها عند الاطلاق من الحریم
 والتزیه والخفي والارشاد مع ان موجه ليس التوقف للعلم الضروري بل
 ليس موجب افعلا ولا تفعل واحدا ولانه يستلزم بطلان حقائق الاشياء
 لاحتمال تبدلها في الساعات وبطلان حقائق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على
 معانيها الحقيقية لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك واما للمعارض
 فلانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب التهي ايضا التوقف لانه
 امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل واما المنع فلانا لانسلم ان الاحتمال بوجوب
 التوقف وانما يوجب ان لو كان منافيا لظهرها في احد المعاني لكنه لا ينافيه
 بل انما ينافي القطع باحد المعاني ونحن لا ندعي ان الامر يحكم في احد المعاني
 بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير
 ولو مر جوحا وعند هذا البعض لا وجه للتوقف بل بحمل عليه حتى يوجد
 صارف عنه واجيب عن النقص بان الواقفين في الامر واقفون ايضا في التهي
 وما ذكره من الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف
 في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب اوراجحا وهو
 التدب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في التهي توقف في ان
 المراد هو طلب الترك جازما وهو الحریم اوراجحا وهو الكراهة مع القطع بانه
 ليس لطلب الفعل والتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمل من ان يلزم التساوي
 وعدم الفرق بين افعلا ولا تفعل وبان الاحتمال في الامر والتهي احتمال ناشئ
 عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع او الشروع وكثرة الاستعمال فبان هذا
 من احتمال تبدل اشخاص الاشياء واحتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند

واذناه الشيقن اباحت (ولا يكون موجبها
 ايضا) توقفا كما ذهب اليه ابن سريج
 من الشافعية استدلالا بانها تستعمل
 في معان كثيرة بعضها حقيقة وبعضها
 مجازا اتفاقا فعند الاطلاق تكون محتملة
 لمعان كثيرة والاحتمال بوجوب التوقف
 الى ان يتبين المراد

الاطلاق (قوله فعند الاطلاق تكون محتملة) اى عند الاستعمال يكون
 المراد محتملا تأمل (قوله فالتوقف عنده) تفرغ على قوله بعضها حقيقة
 لان القول بكونها حقيقة في بعض المعاني ينافي التوقف في تعيين المعنى الموضوع له
 على ما ذكرنا (قوله اذ اثبت انه موضوع لغناه بخصوص به) الباء ههنا
 داخلة على المقصور عليه كما هو المفروض يعنى قد ثبت ان العبارات وضعت
 دلالات على المعاني وانها غير قاصرة عنها فيكون للمعنى الثابت بالامر صيغة
 موضوعية له مختصة به لا محالة لانه معنى مقصود بل هو اعظم المقاصد واذا كان
 له صيغة موضوعية مختصة به ثبت انه موضوع لغناه بخصوص به واذا ثبت هذا
 ثبت اعلاؤه وهو الوجوب لانه لما ترتب استحقاق العقاب على تركه واستحقاق
 الثواب على فعله كان مطلوبا من جهتين بخلاف الندب لانه لما لم يرتب العقاب
 على تركه وترتب الثواب على فعله كان مطلوبا من جهة فقط والمطلوب
 من جهتين كامل وثابت من كل وجه بخلاف المطلوب من جهة واحدة فانه ثابت
 من وجه دون وجه واذا كان هذا كمالا يثبت بالصيغة اذ لا قصور فيها
 ولا في ولاية التكلم فانرفع المانع وقد ثبت مقتضى الوضع (قوله على احتمال
 الادنى) فان قيل قد تقدم ان الاحتمال يوجب التوقف عند الواقعية فالجواب
 منع الجواب الاحتمال التوقف على ما ذكرناه ثمة (قوله اذ لا قصور في الصيغة اه)
 بيان لارتفاع المانع يعنى لما ثبت ان صيغة الامر موضوعية لغناه بخصوص به
 اعني الطلب ثبت اعلى ذلك الطلب اعني الوجوب لوجود مقتضى وهو الوضع
 وارتفاع المانع من جهة الصيغة اعني قصورها في الدلالة على المعنى بان اقترن
 بها ما يتبع صرفها الى الايجاب كما في قوله تعالى اعملوا ما شئتم ومن جهة التكلم
 كما في الدعاء والالتماس فان الصيغة فيها قاصرة في الدلالة على الوجوب من جهة
 التكلم بخلاف ما نحن فيه لان التكلم كامل في ولايته لانه مفترض الطاعة وملك
 الاوامر على الغير فلا قصور في دلالة الصيغة على الوجوب اصلا فثبت عليه قال
 ابو اليسر الامر لفظ فكان المراد به خاصا كاملا لان الاصل في الاشياء الكمال
 والنقصان عارض والكمال اعمايكون بالوجوب لان الوجوب يحمله على الوجود
 فكان الوجود هو اسطة الوجوب مضافا الى الامر السابق فمن جعل الامر الاياحة
 او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهذا قلب القضية (قوله
 متعلق بقوله ولا يا حجة ولا توقفا) يريد انه لا قائل بالندب بعد الحظر على ما صرح به
 في الكشف والتلويح حيث قال في الكشف لم يوجد القول بالندب

فالتوقف عنده في تعيين المراد عند
 الاستعمال وذهب الغزالي وجماعته من
 المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له
 انه الوجوب فقط او الندب فقط او هو
 مشترك بينهما لفظا ومعنى ونحن نقول
 اذ اثبت انه موضوع لغناه بخصوص به
 كان الكمال اصلا فيه لان النقص
 ثابت من وجه دون وجه فثبت اعلاؤه
 على احتمال الادنى اذ لا قصور في الصيغة
 ولا في ولاية التكلم (ولو) وردت (بعد)
 الحظر اى التحريم ولوللوصل متعلق
 بقوله ولا يا حجة ولا توقفا

بعده في عامة الكتب وإنما المذكور فيها الإباحة فقط وقال في التلويح ان المشهور
 في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الخطر للإباحة عند الاكثرب وللوجوب
 عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب
 اليه البعض وعمراد صاحب الكشف بقوله فقط احتراز عن الندب على
 ما دل عليه سوق كلامه لا عن الندب والتوقف معا ولهذا عطف رجه الله تعالى
 التوقف على الإباحة ولابد ذكر الندب لكنهم قالوا في تفسير قوله تعالى فاذا قضيت
 الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله يستحب القعود في هذه الساعة
 لندب الله تعالى وقال سعيد بن جبير رجه الله عليه اذا انصرف عن الجماعة
 فساوم بشئ وان لم تشتره فبنت القول بالندب بعد الخطر ولذا قال فخر الاسلام
 ومنهم من قال بالندب والإباحة بعد الخطر وبه صرح الكامل للدين في شرحه
 وفي المعتمد ان الامر اذا ورد بعد خطر عقلي او شرعي افاد ما يقيد او لم يقيد به
 خطر من وجوب او ندب ونحرر المبحث ان جمهور الاصوليين على ان موجب
 الامر المطلق بمن التريفة قبل الخطر وبعده سواء قل ان موجب التوقف
 لو ائندب او الاباحه قبل الخطر فكذلك يقول بعده ومن قال ان موجب
 الموجوب قبل الخطر فعمادهم على ان موجب الوجوب بعد ما يضل وذهب طائفة
 الى ان موجب بعد الخطر الاباحه وهو القول عن الشافعي وابي منصور المازني
 وتوقف فيه انما اخر من هذا هو المشهور ولم يقيدوا محل النزاع بكون
 الخطر معلقا بغاية او بشرط ولا بكونه معللا بعلة عارضة ولا بكونه عقليا
 او شرعيا وقال في الكشف ان الفعل ان كان مباحا في اصله ثم خطر مطلقا
 بغاية او بشرط او بعلة عرضت فالامر الوارد بعد زوال ما علق الخطر به يفيد
 الاباحه عند جمهور اهل العلم كافي قوله تعالى واذا حلتم فاصطادوا لان الصيد
 كان حلالا على الإطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله تعالى فاصطادوا
 اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله وان كان الخطر واردا ابتداء
 غير معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا بغاية فالامر الوارد بعده هو المختلف
 فيه انتهى والذي ظهر منه ان الامر الوارد بعد الخطر المطلق بغاية او بشرط
 او المعلل بعلة ليس محل النزاع وانما النزاع في الامر الوارد غير المعلق بغاية او بشرط
 ولا معلل بعلة وبخالفه ما في تحرير ابن الهمام من ان النزاع في الامر المنصل
 بالتهمي اخبارا نحو قوله عليه السلام قد كنت نهيتكم عن زبارة القبور فقد اذن
 فزوروها وفي الامر المعلق بزوال سبب الخطر نحو قوله تعالى واذا حلتم فاصطادوا

انتهى فاطلاق المشهور يشمل هذين القولين معا (قوله اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب) اشار الى انه لا خلاف بين القائلين بان الامر قبل الخطر للندب والاباحة او التوقف بعد الخطر على ما ذكرناه آنفا (قوله لانه ورد بعد الخطر) ولعل مراده الاستدلال بالاستقراء لا الاستدلال بمثال جزئي حتى يرد عليه ان المثال الجزئي لا يثبت القاعدة الكلية ومزاده من ذكر الآيتين توضيح بذكر بعض موارد الاستقراء موافقا لحملناه على الاستقراء لمناقض الحرير انهم استدلوا على الاباحة باستقراء استعمالات الشرع حيث وجدوها للاباحة بعد الخطر كما في الآيتين المذكورتين وغيرهما (قوله لانتفاء الاشتراك) يعني لو كان حقيقة في غير الاباحة ايضا لكان مشتركا لمكن الاشتراك مشف لا خلافا بالعرض من وضع اللفاظ على ما تقدم (قوله وجوابه انه لا نسلم) فان قيل اذا لم تكن اباحتهما بالامر المذكور بل بدليل آخر وهو ما ذكره ربه الله فكيف حال ذلك الامر اعني فاصطادوا وابغوا هل هما للترجوب او للندب او للاباحة والكل باطل اما للوجوب والندب فظاهر واما الاباحة فلكونه تخصيصا للحاصل قلنا هما للتوقف في تعيين المعنى الموضوع عليه على ما اختاره اعلام الطهرين لان في جواب القائلين بالاباحة لا في تعيين المراد عند الاستعمال اذ لا توقف فيه لتعيينه بالدليل ويجوز ان يكون مجازا للارشاد والتنبيه بعد رفع المحرم تعالى بمصلحة الدنيا كما في قوله تعالى اذ تدابروا بينهم يدين الى اجل مسمى فاكتبوه وفي قوله تعالى واشهدوا اذا تناهيتهم ولو سلم انه للاباحة حقيقة ولكنه ليس من محل النزاع لان النزاع في الامر المطلق عن القرينة وههنا قرينة وهي كون منفعة الامر راجعة الى العباد فلو ثبت به الوجوب لعاد على موضوعه بالنقض لا بالشرع حظه ولو وجب لكل حقه علينا (قوله وما علمتم من الجوارح) عطف على الطيبات على تقدير وصيد ما علمتم والمرد بالجوارح كواسب الصيد على اهلها من سبع ذوات الاربع والطير ومعنى مكين معين له (قوله ولهذه الفهم في الكافة) اي ولوكون منفعة الامر راجعة الى العباد ففهمت الاباحة في هذين الموضوعين مع عدم تقدم الخطر فيه انهم قالوا ان الامر في هذين الموضوعين مجاز عن الارشاد والتنبيه على ما هو الانفع للعباد للاباحة والندب وهكذا في قوله عليه السلام لما وقع الذباب في طعام احدكم فامطوه ثم اتفوه فان في احد جناحه داء وفي الآخر داء قالوا ان الامر فيه للارشاد على الانفع (قوله والندب) بالرفع (قوله ولا يكون القيل موجبا) اعلم انهم اتفقوا على ان لفظ الامر اعم للموجب وعلى ان الاحجاب

اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب اختلفوا في موجب الامر بشئ بعد خطره ومخرجه فتوقف امام الحرمين واختار الامام الشافعي والشيخ ابو منصور الاباحه لانه ورد بعد الخطر للاباحه في قوله تعالى واذا حلتهم فاصطادوا فان الاصطاد مباح وقوله وابغوا من فضل الله فان التردد بالانتفاء كما قيل البيع والجاره وذلك غير واجب بعد الجمعه اجاها والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يكون حقيقة في غيرها لانتفاء الاشتراك وجوابه انه لا نسلم ان اباحتهما بالامر بل بقوله تعالى واحل الله البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكين ولو سلم فليس من محل النزاع لانه الامر المطلق عن القرينة المانعة من الوجوب وعدمه وههنا قرينة دالة على عدم الوجوب وهي ان منفعة الامر بالبيع والاصطاد تعود الى العباد فلو ثبت به الوجوب لعاد على موضوعه بالنقض ولهذه الفهم في الكافة (قوله ولهذه الفهم في الكافة) اي ولوكون منفعة الامر راجعة الى العباد ففهمت الاباحة في هذين الموضوعين مع عدم تقدم الخطر فيه انهم قالوا ان الامر في هذين الموضوعين مجاز عن الارشاد والتنبيه على ما هو الانفع للعباد للاباحة والندب وهكذا في قوله عليه السلام لما وقع الذباب في طعام احدكم فامطوه ثم اتفوه فان في احد جناحه داء وفي الآخر داء قالوا ان الامر فيه للارشاد على الانفع (قوله والندب) بالرفع (قوله ولا يكون القيل موجبا) اعلم انهم اتفقوا على ان لفظ الامر اعم للموجب وعلى ان الاحجاب

بعد الخطر

معرفة على ان المقصود رفع الحريم لانه
المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة
والندب والوجوب زيادة لابلها من
دليل قلنا الامر بعد الخطر وزد للوجوب
يليل وجوب قتل شخص كان حرام
القتل بارتكاب ما يوجب قتله ووجوب
الحدود بسبب الجنائيات بعد حظرها
ووجوب الصوم والصلاة على
الحائض والنفساء والسكران بعد
الطهارة وزوال السكر ووجوب الجهاد
بعد انسلاخ الا شهر الحرم فلو كان
الورود بعد الخطر قربنة مانعة من الحمل
على الوجوب لما جاز الحمل في هذه
الصور و اشار الى فرع الاختصاص
الثاني بقوله (ولا يكون) (الفعل) اي
فعل الرسول صلى الله عليه وسلم سوى
فعل الطبع والزلة والمخصوص به وبيان
الحمل (موجبا) كما ذهب اليه ابن
سريج والاصطخري وابن ابي بريدة
والحنابلة وجاعة من المعتزلة اعلم ان
علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ
الامر حقيقة في الصيغة اختلفوا في الفعل
فاختار المذكورون كونه مشتركا بينهما
لفظا حتى فرعوا عليه كونه موجبا
كالصيغة وان ذكروا لاثبات ايجابه
ادلة اخرى

لا يستفاد الا من الامر فصارا متلازمين بحيث يلزم من ثبوت احد هما ثبوت
الاخر ومن انتفاءه انتفاءه وعلى ان الصيغة المخصوصة تسمى امرا حقيقة
فحصل بها الايجاب واختلفوا في ان الفعل هل يسمى امرا حقيقة حتى يحصل به
الايجاب فعندنا وعند العامة لا يسمى امرا حقيقة بل يسمى مجازا فلا يستفاد منه
الايجاب وعند المذكورين في الكتاب يسمى امرا حقيقة فيكون لفظ الامر
مشتركا بينهما لفظا فيفيد الايجاب لانه امر وكل امر يفيد الايجاب وعلى هذا
الخلاف قالوا اذا نقل البناء فعل من افعاله عليه السلام التي ليست بسهولة مثل
الزلات ولا طبع مثل الاكل والشرب ولا هي من خصائصه مثل وجوب الصلوة
والسواك والتعبد والزيادة على الاربع ولا يبين المجمل مثل قطع يد السارق من
الكوع فانه يبين لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما ويجه عليه السلام الى المرفقين
فانه يبين لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم هل يسعنا ان نقول فيه لم ي
النبي عليه السلام بكذا وهل يجب علينا اتباعه في ذلك ام لا يجب فقال اصحابنا
وصامة العلماء لا يصح اطلاقه عليه حقيقة وانما يطلق عليه مجازا ولا يجب علينا
الاتباع ولا يرد علينا ان النبي عليه السلام اذا فعل فعلا وواظب عليه من غير تركه
مرة يكون واجبا مع انه لم يوجد فيه صيغة الامر لان الوجوب فيه ليس من نفس
فعله بل من مواظبته مع منعه على تاركه وذلك امر آخر غير الفعل وقال
المذكورون يطلق عليه حقيقة ويجب علينا الاتباع لكونه امرا واما اذا كان فعله
عليه السلام بيانا للمجمل فيجب الاتباع بالاجماع فيما افاده من الوجوب والندب
والاباحة على حسب ما يفيد المجمل ولا يجب في الاقسام الاخر المذكورة
بالاجماع ايضا والى هذا البيان اشار بتفسيره الفعل (قوله على ان لفظ الامر
حقيقة في الصيغة) اي بمعنى انه موضوع لها بخصوصها على ما هو محل النزاع
لان مجرد كونه حقيقة فيها لا يقتضي وضعه لها لاحتمال الاشتراك المعنوي
كالحيوان الموضوع للقدر المشترك بين الانسان والفرس وهو حقيقة فيهما
بلاوضع لهما بخصوصهما (قوله اختلفوا في الفعل) اي فعل النبي عليه السلام
(قوله حتى فرعوا عليه كونه موجبا) فقالوا فعله عليه السلام لكونه امرا
يقتضي الايجاب ويجب علينا الاتباع ان لم يكن سهوا ولا طبعيا ولا خاصا به
ولا يلائم الحمل لان كل امر يفيد الوجوب بدلائل دالة على كون الامر للايجاب
من النص والاجماع والمقول على مامر (قوله اذلة اخرى) اعني قوله عليه
السلام صلوا كما رأيتموني اصلي وغيره كاسيأتي في الاستدلال على الفرع (قوله)

على أنه) راجع إلى إيجاب فعله عليه الصلوة والسلام (قوله عليه) أي على كونه
 أمر أو قوله وثبوت عطف على إيقانه والضمير في قوله بادلته راجع إلى كون الأمر
 للإيجاب (قوله ودفعاً لما يرد) أي على نفيهم المذكور يعني أنه لو لم يثبت
 كون فعله عليه السلام للوجوب بادلة مستقلة بل اكتفى بالأدلة الدالة على كون
 الأمر للإيجاب من النص والاجماع والمعقول على ما سبق يرد على القائلين بأن
 فعله عليه السلام أمر حقيقة فيفيد الوجوب المنع بأن لا نسلم أنه يفيد الوجوب
 فهو كان أمراً حقيقة لأن الأدلة الدالة على كون الأمر للإيجاب مما يفيد كون
 صيغة الأمر للوجوب ولا يلزم منه كون الفعل للوجوب أيضاً فاقبضوه بادلة
 مستقلة دفعا لهذا فإن قيل يجوز أن يكون الأمر بمعنى الفعل مراداً من الأدلة
 الدالة على كونه الأمر للوجوب أيضاً قلنا لا شك أن الأمر بمعنى القول المخصوص
 مراد من تلك الأدلة بالاجماع فلا يراد الفعل لعدم عموم الاشتراك (قوله أخجوا
 على الأصل) وهو كون فعله عليه السلام أمراً أو أخجوا على بطلان
 هذا الأصل من وجهين أحدهما أن الأمر حقيقة في القول المخصوص بمعنى
 أنه موضوع له بخصوصه اتفاقاً فلو كان حقيقة في الفعل أيضاً يلزم أن يكون لفظ
 الأمر مشتركاً وهو خلاف الأصل فإن قيل المجاز خلاف الأصل أيضاً قلنا فهم
 الإتيان راجح على الاشتراك اللفظي لكونه أكثر في الاستعمال وحل اللفظ على
 الأغلب في الاستعمال مقبول وإنما قلنا بمعنى أنه موضوع له بخصوصه احترازاً
 عن القول بالاشتراك المعنوي على ما سألنا لأن مجرد كون اللفظ حقيقة في أمرين
 مختلفين لا يوجب الاشتراك اللفظي لجواز أن يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما
 وتلبيهما أن الأمر أو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لأن امتناع النفي من
 لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بأن من فعل فاعلا ولم يصدر عنه صيغة فعل
 يصح عرفاً ولغة أن يقال أنه لم يأمر ولا يصح أن يقال أنه أمر فإنه قيل إن صحة النفي
 متوقف على معرفة المجاز فلو عرفناه بصحة النفي لم الدور واجب عنه بأن معرفة
 كونه مجازاً في الحال موقوف على صحة النفي في مجازي استعماله العرب وذلك
 لا يتوقف على معرفة كونه مجازاً في الحال فلا دور فإن قيل أنه إن أراد صحة نفي
 كونه موضوعاً له في مجازي استعماله فهو أول المسئلة فلا يسلم الخصم وإن
 أراد أنه قد يطلق الأمر ويصح نفي الفعل من أن يكون مراداً منه فلا يخفى أنه
 لا يصح دليلاً على المجازية فالجواب عنه أن المراد صحة نفي الأمر عن الفعل الصادر
 عن شخص بأنه لم يأمر عرفاً ويصح الاستدلال به على عدم كونه

تليها على أنه مع إيقانه عليه وثبوت
 بادلته ثابت بدليل مستقل ودفعاً لما يرد
 الأمر على تقدير كونه حقيقة في الفعل
 أيضاً لا يدل على الإيجاب القول
 أخجوا على الأصل بقوله تعالى
 وما أمر فرعون برشيد أي فعله لا
 الموصوف بارشد وقوله تعالى وأمرهم
 شؤري بينهم فتأزعم في الأمر أنجبين
 من أمر الله وأمثال ذلك

موضوعه فان قيل الوجه الثاني انما يدل على صحة نفي لفظ الامر الذي هو مصدر
عن الفعل بالفتح وهو مصدر انضمام فعل بفعل حتى يصح ان يشتق منه امر
بأمر ويقال انه امر وبأمر وهو أمر ولا يدل على صحة نفي لفظ الامر الذي هو
اسم عن الفعل بالكسر وهو الحاصل بالمصدر بمعنى الشأن والخلاف في ان
الاول هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل بفعل حقيقة او مجازا والدليل ان
هل يطلق على الحاصل بالمصدر اعني الشأن حقيقة او مجازا فيكون الدليل اخص
من المدعى قلنا نفي المصدر عن المصدر يستلزم نفي الاسم عن الاسم (قوله
والجواب اه) هذا ابطال لا يجحجهم على الاصل الذي كونه بالنوع وانما لم يتعرض
لابطال اصلهم كما ذكرناه للاكتفاء بابطال دليلهم عن ابطال اصلهم بحصول
الاستغناء (قوله باعتبار اطلاق اسم السبب على السبب) وقد يقال شبه الداعي
الى الفعل اعني الامر بالامر به فسمى الفعل امر اسمية للمفعول اي المأمور به
بالمصدر كسمية الشئون اي المقصود بالشأن الذي هو المصدر من شأنت اي
قصدي وقال الامام في الحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الآية
المد كونه هو القول لما تقدم من قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما
أمرهم به وما امر فرعون برشيده فوصفه بالشد مجازا من باب وصف الشيء بوصف
صاحبه كذا في التلويح (قوله وعلى الفرع) وهو كونه فعله عليه الصلوة والسلام
موجبا واحتج اصحابنا على ابطال هذا الفرع بان تعدد الدال وهو القول والفعل
ههنا مع اتحاد الدالول وهو الوجوب خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد
منهما اتفاقا ولما كان اللفظ ههنا موضوعا للايجاب بالاتفاق فالقول يكون الفعل
ايضا لا يجلب مصدر الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب بلا موجب كما في تعدد
الدلول مع اتحاد الدال اعني الاشتراك واطلاق الترادف على توافق القول
والفعل في الدلالة على المعنى وهو الوجوب خلاف العرف واللغة لانه انما يطلق
فيهما على توافق القولين وقد يستدل عليه بان الموضوع للمعاني انما هي العبارات
وهي وافية بما قصد بل زائدة عليها لكثرة المخلات والترادف فيكون الدال
على الايجاب هو القول لا الفعل كقاصد الماضي والحال والاستقبال على ما سبق
(قوله والجواب) ابطال لا استدلالهم على الفرع ولم يتعرض لابطال فرعهم لعدم
الحاجة اليه بعد ابطال دليله وانما قال وجوب المتابعة آه ولم يقل واجتباب فعله
عليه السلام استفيد من قوله عليه السلام لا بفعله آه كما وقع في التوضيح لان القول بان
كون الفعل موجبا استفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم فيكون

والجواب بعد تسليم كون ما ذكر في هذه
الايت بمعنى الفعل ان تسميته امرا
مجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على
السبب بناء على ان الفعل يجب بالامر
ويجوز به وعلى الفرع بقوله صلى الله
تعالى عليه وسلم صلوا كما رأيتوني
اصلي والجواب ان وجوب المتابعة
انما استفيد بقوله عليه السلام لا بفعله
عليه السلام

مضادة فلذا حمل على ما ذكره من العبارة (قوله واختار الأمدى كونه مشتركا معنويا) اختلف فيما وضع له الشامل الامرين قبل هو الفعل الشامل الساتى وما صدر عن سائر الجواهر ورد بلزوم كون الخبر والنهي امرين متباينين لان كلا من الخبر والنهي فعل اساتى لكن اللازم باطل فاللزوم مثله وقيل هو مفهوم احدهما الدارين الصيغة المخصوصة والفعل ورد بلزوم ككون الصيغة المخصوصة ليست امر لانها ليست مفهوم احدهما بل هي واحد معين ودفع بلان المراد مفهوم احدهما هو الفرد المتشعب وهو عين كل من افراده لا الماهية من حيث هي هي حتى يلزم الغيرية (قوله للاجتماع السابق) اى السابق في هذا الكتاب اعنى قوله ان علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ الامر حقيقة في الصيغة فان قيل ان ككون لفظ الامر حقيقة فيها لا يستلزم وضعه لها بخصوصها لجواز ان يكون موضوعا لمفهوم كلى شامل للصيغة والفعل بطريق الاشتراك فلا يكون خارقا للاجتماع السابق بل المراد بالاجتماع السابق على هذا التقدير هو الاشتراك المعنوي فلنسا قد ذكرنا ان المراد بكونه حقيقة فيها كونه موضوعا لها بخصوصها فلا يحمل على الاشتراك المعنوي ويجوز ان يكون المراد بالاجتماع السابق اجابهم المتقدم على هذا القول الحادث على ما هو الظاهر من عنوان الحادثة (قوله اى بعد الاتفاق آه) لما ذكر ما هو المختار عنده في كل من لفظ الامر وصيغته اعنى كونيهما حقيقة في الوجوب مجازا في غيره حيث قال اولا ويختص مراده وهو الوجوب بصيغة ثم فرع عليه قوله فلا يكون الندوب مأمورا به ولا موجبا له بالاباحة ولا توقفا فان الظاهر منه كون كلى من لفظ الامر وصيغته حقيقة في الوجوب مجازا في الندب والاباحة على ما تقدم تفصيله شريعا ههنا في بيان اختلافهم في ككون الصيغة حقيقة او مجازا في الندب والاباحة (قوله اذ لا تساعد الادلة من الطرفين) اى من طرفي القائلين بانها مجازا في الندب والاباحة ومن طرفي القائلين بانها حقيقة فيهما ولهذا اثبت كل من الطرفين من اختلف في لفظ الامر انه حقيقة في الندب والاباحة او مجازا مدعاه بل لا يخرج هذه الادلة على ما تقدم ذكره عند قوله فلا يكون الندوب مأمورا به اقول في عدم المساعدة بحث يعرف بالتأمل (قوله بعدما اثبت فخر الاسلام آه) قال فخر الاسلام واذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة فيهما وقال الكرخي والخصاص بل هو مجاز لان اسم الحقيقة لا يتردد بين النفي والاثبات فلما جازان يقال انى غير مأمور بانقل دل انه مجاز لانه جاز عن اصله

واختار الأمدى كونه مشتركا معنويا حيث قال فالمختار انما هو كون اسم الامر متواطئا في القول المخصوص والفعل لانه مشترك ولا مجاز في احدهما ورد بوجهين الاول انه قول حادث خارق للاجتماع السابق والثاني انه لو كان متواطئا لما تبادر منه الصيغة بخصوصها عند الاطلاق اذ لا دلالة للعلم على الخاص اصلا (ثم) اى بعد الاتفاق على ان الصيغة حقيقة في الوجوب (اختلفوا في كونها) اى الصيغة لا الامر اذ لا تساعد الادلة من الطرفين كما سيظهر ان شاء الله تعالى قيل بعدما اثبت فخر الاسلام كونها حقيقة في الوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار كون الامر حقيقة في الندب والاباحة وايضا قد استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلاة الضحى او صوم ايام البيض

ونعده ووجه القول الاول ان معنى الاباحة والتدب من الوجوب بعضه
في التدبير كانه قاصر لا مغاير لان الوجوب ينظمه وهذا اصح انتهى واختلفوا
في ان هذا الاختلاف في لفظ الامر او في صيغته فقال التفازي الظاهر ان هذا
الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام بعد ما ثبتت
كونها حقيقة للوجوب خاصة وفي الاشارة اختار كون الامر حقيقة اذا اريد به
الاباحة او التدب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بحجة
التي مثل ما امرت بصلاة الضحى او صوموا ايام البيض ولا يخفى انه لا دلالة في هذا
على كون صلوا صلاة الضحى او صوموا ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق
لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ امر على
الصيغة المستعملة في الاباحة والتدب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقولوا تعالي
فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجازا وهذا ما ذكره في اصول ابن الحاجب
ان المندوب مأثور به خلافا للكرخي والخصاص والمباح ليس بمأثور به خلافا
للكعي فهذا يحمل جيد الكلام فخر الاسلام لولا نظم التدب والاباحة في سلك واحد
وتخصيص الخلاف بالكرخي والخصاص انتهى وذهب اكثر الشراح الى انه انما
هو في صيغة الامر واولوا الكلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند
الاطلاق والتدب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل
خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا
التأويل ظاهرا تأديته الى بطلان المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة
في المعنى المجازي ذكره له تأويل آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له
ليس بمجاز بناء على انه لا بد في المجاز ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع له والجزء
ليس غير الكل كما انه ليس عينه فاللفظ عنده بناء على هذا التأويل ان استعمل
في غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع له فجاز والافان استعمل في عينه
لحقيقة مطلقة والاختصاص قاصرة وكل من التدب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب
فتكون صيغة الامر الموضوع للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فبأول
الخلاف في الحقيقة الى ان استعمال الصيغة في التدب والاباحة هل هو من قبيل
الاستعارة ليكون مجازا او من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة
قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشراك الثلاثة في جواز الفعل
الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة
وعلى رجحان الفعل في التدب فليس معنى التدب والاباحة مجرد جواز

والدلالة فيه على كون صلوا أو صوموا
مجازا فدل كلامه على ان الخلاف
في ام رلا الصيغة اقول الجواب عن الاول
ان اثبات كونها حقيقة مطلقة
في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك لا ينافي
اختيار كونها حقيقة قاصرة
في كل من الندب والاباحة كما لا يخفى
وعن الثاني ان كون الامر مجازا في معنى
يستلزم كون الصيغة ايضا مجازا فيه
اذ لا قائل بكون الامر مجازا حيث
تكون الصيغة حقيقة وان قيل بعكسه
ولاشك في صحة الاستدلال بثبوت
اللزوم على ثبوت اللزوم على انه انما
اختر هذا القول بعد اختيار كون
المراد بالامر بمعنى امر على ما صرح به
الشراح واحدا هو الوجوب فكيف
يصح حل كلامه على ما ذكر فظهر
ان الخلاف انما هو في كون الصيغة
(حقيقة اذا ريد بها الندب والاباحة)
فقيل مجاز لانها غير الوجوب الذي
هو المعنى الحقيقي واجب بان الجزء ليس
غير الكل لا مشاع انفكاكه عنه
والغير ان موجودا ان يجوز وجود كل
منهما بدون الآخر

الفعل حتى يكون جزء الوجوب بمنزلة الجنس لا يتم بل معناها الجواز مع الترك
على التساوي في الاباحة وعلى الرجحان في الندب فكانت الثلاثة انواعا متباينة
تحت جنس الحكم اي مجرد الجواز يختص الوجوب بامتناع الترك والندب
بجوازه من جوعا والاباحة بجوازه على التساوي وذهب البعض الى انه من
قيل اطلاق اسم الكل على الجزء واختاره فخر الاسلام فيكون حقيقة قاصرة
فالشارح رحمه الله اخار ما ذهب اليه اكثر الشراح واجاب عما ذكره التفازاني
من الوجهين وحاصل الجواب عن الوجه الاول ما ذكره من التأويل الثاني
وحاصل الجواب عن الوجه الثاني الاستدلال بوجود اللزوم اعني كون الامر
مجازا في الندب والاباحة على وجود اللزوم اعني على كون الصيغة مجازا ايضا
بين بطريق العلوة فساد ما حمله عليه التفازاني حاصله رجوع القلب ولكن
لا يخفى عليك ضعفه لانه يقتضي عدم جواز حل كلام فخر الاسلام على كلا
الامر بن فالاولى القصير على الجواب الاول ولم يتعرض لما ذكره التفازاني من
الجواب بقوله فهذا محمل جيلولا نظم الندب والاباحة في سلك واحد ونخصيص
الخلاف بالكرخي والخصاص بناء على ان هذا لا يصلح ردافي مقابلة ما ذكره من
الوجهين لان تخصيصهما بالذكر لا ينافي قول ماعدهما وانما خصهما بالذكر
لكونهما ناصبا للخلاف المذكور (قوله ولا دلالة فيه على كون صلوا آه) قيل
اذا لم يكن فيه دلالة على كون الصيغة مجازا في الندب والاباحة لزم ان يكون
حقيقة فيهما اذ لا واسطة بينهما والحال ان فخر الاسلام قد جزم اولايكونها
حقيقة في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك فيلزم الثاني بين كلامه اقول لا يلزم من
عدم دلالة هذا الدليل على كونها مجازا فيهما كونها حقيقة فيهما لجواز اثبات
كونها مجازا فيهما بدليل آخر سيأتي ذكره (قوله هو المعنى الحقيقي) اي للصيغة
على ما اختاره الشراح من ان الاختلاف المذكور في الصيغة لا في لفظ الامر لكن
لا يخفى عليك تمسبه في لفظ الامر ايضا لانه حقيقة في الوجوب كالصيغة (قوله
واجب بان الجزء آه) رد هذا الجواب بان الانواع الثلاثة من الوجوب والندب
والاباحة متباينة لا يصلح ان يكون واحد منها جزءا من الآخر وانما يصح ان يكونا
جزأ من الوجوب ان لو كانا عبرتين عن مجرد جواز الفعل وليس كذلك بل هما
عبارة عن الجواز مع جواز الترك تساويا ورجحانا على ما تقدم ذكره (قوله
والغيران آه) هذا التعريف يناسب ما نقل عن ابي الحسن الاشعري من ان
الغيرين موجودا ان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر واعتراض عليه باننا

لو فرضنا جسمين قديمين كانا متغايين بالضرورة مع أنه لا يجوز عدم أحدهما مع وجود الآخر لأن القدم ينافي بعدم تحقق ذلك ومادة النقص لا بد وان تكون محققة في مثل هذا الموضع لأن الناقض مدع الفساد التعريف فلا يكفيه الفرض ولو سلم ذلك لكن لا نسلم عدم جواز وجود أحدهما مع عدم الآخر وقولهم القدم ينافي بعدم ممنوع إذ يجوز أن يكون بقاء القديم موقوفاً على عدم حدوث مانع أو عدم زوال شرط فحدث المانع أو زول الشرط فيعدم القديم ولو سلم ذلك أيضاً لم يرد جواز عدم أحدهما مع وجود الآخر لانتفاء علاقة الزوم بينهما وهذا المعنى صادق على الجسمين القديمين لأن عدم جواز عدم أحدهما مع وجود الآخر إنما هو لعدم العلاقة الزوم بينهما فلا نقض بينهما لكن في كون هذا المعنى مراداً في تعريف الغيرين نظر لأنه يستلزم أن يكون الزوم منافياً للغيرية بين اللازم والملزوم فيلزم أن لا تكون اللوازم مع ملزوماتها غيرين وأن يكون الجسمان القديمان غيرين باعتبار انتفاء الزوم بينهما وأن لا يكونا غيرين باعتبار قدمهما ولهذا عدل جمهور الأشاعرة عن تعريف الأشعري إلى قولهم موجود أن جاز انفكاكهما في حيز أو عدم الجسمان القديمين جاز انفكاك أحدهما عن الآخر في الحيز إذ يجوز أن يتغير أحدهما في حيز بدون أن يتغير الآخر فيه ضرورة امتناع تداخل أحدهما في الآخر واعتراض عليه أيضاً بأنه إن از يد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض بالباري مع العالم لا متناع عدم الباري وتخييره وإن أريد من جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل جائز فيلزم أن يكونا غيرين وكذا وجود الموصوف بدون الصفة جائز فيلزم أن يكونا غيرين وليس كذلك واجب بأن المراد جواز الانفكاك من الجانبين ولو في العقل بأن يتعقل وجود كل منهما بدون الآخر وتعقل وجود العالم بدون وجود الباري يمكن لأننا نتصور العالم ثم نطلب البرهان على وجود الصانع ولا يجوز ذلك في الجزء بالنسبة إلى الكل ولا في الموصوف بالنسبة إلى الصفة ولا ينبغي عليك أن هذا الجواب إنما يستقيم لو لم يكن في التعريف قيد حيز أو عدم وأما مع هذا القيد فلا صحة له إذ لا يجوز أن يقال يتعقل الباري متغيراً أو معدوماً بدون أن يتعقل العالم كذلك إلا إذا أخذ كون التعقل أعم من المطابق وغير المطابق وحينئذ يلزم أن يكون الجزء مقابراً للكل والموصوف للصفة لجواز أن يتعقل كل منهما بدون الآخر ولو كان غير مطابق للواقع ولهذا عرفهما مشايخ الماتريدية بأنهما موجودان يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر ولو في العقل فلا يرد الباري مع العالم لا مكان

انفكاكهما في التعقل كما عرفت اقول فيه ايضا انظر لان المراد بتعقل احدهما هو العقل
الآخر مجوز العقل وجود احدهما بدون الآخر والعقل لا يجوز وجود العلم
بدون الصانع ولو عمم التعقل بحيث يشمل المطابق وغيره لم تغاير بين الكل والجزء
والصفة والموصوف بعين ما ذكرناه فالوجه ترجيح تعريف الاشعري كما اختاره
الشارح بان يراى منه جواز عدم احدهما مع وجود الآخر لا تنفاه علاقة اللزوم
فلا يرد النقص بالחסنيين القديمين وقولهم يلزم ان لا تكون اللوازم مع ملزوماتها
غير من مسلم وبطلانه ممنوع لجواز كونها مالا هو ولا غيره ايضا كيف وقد قالوا ان
مذهبهم ان الصفة مطلقة قديمة واحدة لا لازما او مقارفا لا هو ولا غيره نعم قل بعضهم
ان دعواهم هذا في الصفة القديمة واما الصفة الحادثة فانها غير بالاتفاق لكن
المشهور هو التعميم (قوله واعترض عليه) اى على الجواب المذكور لكنه
يختار على تقدير كون مراد المحجب رفع المجازية بامتناع الانفكاك واما اذا
كان مراده مجرد منع صفراء اعنى المقدمة القائمة بالغيرية فلا يرد (قوله من
اطلاق اللزوم على اللازم) فانهم ذكروا في بحث المجاز ان علاقات المجاز راجعة
الى اللزوم بين المعنى الحقيقي والمجازى على ما سبأنى (قوله ارباب البيان) بل
لرباب الاصول ايضا قال في التوضيح ان مبنى المجاز على اطلاق اللزوم على
اللازم والملزوم اصل واللازم فرع (قوله نعم يرد عليه) اى يرد على المحجب كون
اللفظ المستعمل في اللازم الخارج بمعنى امتناع الانفكاك حقيقة كاللازم
للدخل وهو الجزء كما ذكره المحجب ولهذا ذكر لفظ الخارج ههنا (قوله
كالانسان في الاعمى) وكذا في الاشل ومقطوع الرجل فانه يكون حقيقة فيها
وان فات بعض جزئه لمافى الكشف ان من شرط المجاز ان يكون المعنى المجازى
مغايرا للمعنى الحقيقي والجزء ليس غير الكل وان تكون الحقيقة متفية بالكلية
فانقضى شئ من الحقيقة لا يتحقق الشرط فلا يتحقق المجاز والجواب عنه ان لفظ
الانسان موضوع بارزاء معنى الانسانية لبارزاء الشخص الخارجى وبالعمى والشلل
لا يتنقص معنى الانسانية وانما يتنقص الشخص الخارج (قوله ورد بوجهين)
لا يخفى عليك ما فيه من سوء الترتيب والاولى عكسه لان الشئ منع الصغرى
والاول منع الكبرى ولان الثانى منع والاول تسليى والمنع مقدم (قوله من مشاهير
طرق المجاز) لان الكل ملزوم متبوع والجزء لازم تابع فيصح ذكر
الكل واردة الجزء مجاز الوجود العلاقة الصحيحة ولا نسلم ان من شرط المجاز
المشابهة بالمعنى المذكور بل الاعتبار ان يكون غير المعنى الحقيقي بمعنى ان

واعترض عليه بانه يوجب ان لا يوجد
المجاز اصلا اذ لا بد فيه من اطلاق
اللزوم على اللازم الغير المنفك اقول
ان اعتبر في باب المجاز هو اللزوم بمعنى المتبعية
لا امتناع الانفكاك كما صرح به ارباب
البيان ففى ان يلزم انتفاء المجاز نعم
يورد عليه انه يوجب ان يكون اللفظ
المستعمل في الخارج اللازم بمعنى غير
المنفك حقيقة لانه ليس غير الملزوم بهذا
التفسير وقيل حقيقة واختاره فخر الاسلام
لان معناهما بعض من الوجوب لانه
عيان عن عدم الحرج في الفعل مع الحرج
في الترك والشئ في بعض معناه حقيقة
وان كانت فاصرة كالانسان في الاعمى
والجمع في بعض الافراد ورد بوجهين
الاول ان اطلاق الكل على الجزء
من مشاهير طرق المجاز

لا يكون عنه ولا نسلم ايضا ان من شرطه انتفاء الحقيقة بالكلية بل الشرط
انتفاء الكلية وذلك يحصل بانتفاء جزء منها كما يحصل بانتفاء كلها (قوله جزء
منهما) أي من التدب والاباحة لكنه مع الرجحان في التدب ومع التساوي
في الاباحة (قوله وبه بيانه) أي لجواز الترك ببيان الوجوب لأن المعتز
في الوجوب هو امتناع الترك ولا خفاء في أن جواز الترك بمعنى الامكان الخاص
ببيان امتناع الترك فإذا كانا مباينين للوجوب فاستعمال صيغة الأمر
فيهما ليس استعمالا في جزء معناه لعدم الجزئية للتباين الواقع بينهما
لأن الجزء لا يباين الكل والمراد بالتباين ههنا امتناع اجتماعهما مع الوجوب
في فعل واحد للتضاد بينهما لا امتناع صدق أحدهما على الآخر فإنه لا ينافي
الجزئية كالسقف والبيت (قوله أنه لا مشاحة في الاصطلاح آه) فيه أنه
حينئذ يلزم أن يكون مراد القائلين بالحقيقة هو الحقيقة القاصرة لأن
فخر الإسلام ما اختار الأمر ادهم فإذا كان مراده هو الحقيقة القاصرة يكون
مراد القوم أيضا كذلك لكن مرادهم بالحقيقة هي الحقيقة المطلقة على ما هو
الظاهر من المقابلة بالمجاز (قوله وأجاب آه) وقال في التوضيح توضيحا
لساقي التفجيع والاصح أن إطلاق الأمر على التدب والاباحة من قبيل إطلاق
اسم الكل على الجزء لا ناسلنا أن الاباحة مباحة للوجوب بكون معنى الاباحة
جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن
معنى قولنا أن الأمر للاباحة هو أن الأمر يدل على جزء واحد من الاباحة
وهو جواز الفعل فقط لأنه يدل على كلاً جزئيه لأن الأمر لا دلالة له على جواز
الترك بل إنما ثبت جواز الترك بناء على أن هذا الأمر لا يدل على حرمة الترك التي
هي جزء آخر للوجوب فثبت جواز الترك بناء على الأصل لا يُلْقَطُ الأمر
بجواز الفعل الذي ثبت بالأمر جزء للوجوب فيكون من إطلاق لفظ الكل
على الجزء (قوله ليس من معانيه) أي من معاني الأمر إذ لم يذكر في معاني
الأمر والمشهور أنها ستة عشر على ما مر جواز الفعل ولو سلم أنه من معانيه
بناء على أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود لأن الاستقراء التام في معاني
الأمر متعذر ولكن الكلام ليس فيه بل في استعمال الأمر في التدب والاباحة
واستعماله في جواز الفعل ليس استعمالا في التدب والاباحة لأن الجزء ليس عين
الكل (قوله وجوابه أن النزاع آه) حاصله لا نسلم أن الكلام ليس فيه
لأن المراد بكون الأمر للتدب أو الاباحة دلالة على الجزء الأول منهما أي

الثاني أن جواز الترك جزء منهما وبه
بيانه الجواب عن الأول أنه لا مشاحة
في الاصطلاح فيجوز أن يصطلح على
تسمية بعض ما يسمى القوم مجازا حقيقة
قاصرة وأجاب صاحب التفجيع عن
الثاني بأن الأمر غير مستعمل في تمام
التدب والاباحة بل في جواز الفعل الذي
هو جزؤهما وجواز الترك إنما ثبت بعدم
دلالة الأمر على حرمة الترك وأورد
عليه أن معنى الأمر حينئذ لا يكون
ندبا ولا باحقيقا شيئا آخر ليس من معانيه
وعلى تقدير أن يكون منها
فليس الكلام فيه بل فيهما وجوابه
أن النزاع إذا كان في الصيغة لا يمكن
أن يكون معنى قولهم الأمر للتدب
أو الاباحة أنها تدل على جواز الفعل
وجواز الترك جوحا ومسا وبالقطع
بأنها لطلب الفعل ولا دلالة لها على
جواز الترك أصلا

جواز الفعل لادلالته على مجموع مضاهما (قوله فان قيل قد صرح حوا)
 حاصل السؤال ان ما ارتكبه من الجمل على خلاف الظاهر مبنى على ان تكون
 صيغة الامر المستعملة في النذب والاباحه مجازا مر سلا من قبيل استعمال
 الكل في الجزء وذلك ممنوع لم لا يجوز ان تكون استعارة بمعنى ان تكون مستعملة
 في تمام النذب والاباحه بجامع اشتراكهما في جواز الفعل اذ لا ضرورة في الجمل
 المذكور على ما ذكره وحاصل الجواب منع السند المساوي بانهما ان كانت
 استعارة كانت كالاسد المستعمل في الانسان الشجاع الى آخر ما ذكره (قوله
 فغير مفيد) اذ الخصم لا يقول انه بدل على الجزء الثاني وهو جواز الترتك حقيقة
 حتى يكون مفيدا (قوله فان ذلك من حيث انه آه) الذي ظهر منه ان لفظ
 الاسد انما يستعار لفهوم الشجاع مطلقا اعم من ان يصدق على ذات الحيوان
 المفترس او غيره وان المشبه هو هذا المفهوم لا خصوصية زيد وعمر ونظيره ما قال
 النفسازاتي في المطول فالاسد مثلا انما يستعار للشجاع لازيد وعمر وعلى
 الخصوص ولا يخفى عليك فساد اذ لا تصور المشابهة والمشاركة في صفة بين
 مفهوم الشجاع والمعنى الحقيقي وهو حقيقة الاسد حتى يصح ان يكون مشبها
 لان مفهوم الشجاع لا يتصف بالشجاعة بل يكون عارضا للمعنى الحقيقي وغيره
 فلا تشبه هنالك اصلا فلا تكون استعارة بل مجازا مر سلا مع ان نصر بحجم
 ان استعمال الاسد في الرجل الشجاع استعارة والجواب ان مراده وكذا مراد
 الفتاوى بما ذكر ليس ما ظهر منه بل ان لفظ الاسد يستعار للرجل الشجاع
 ويكون الانتقال من معنى الاسد الحقيقي الى مفهوم الشجاع ومنه الى معنى
 الرجل الشجاع فالاول انتقال من المعروض الى العارض المشهور انضاف
 ذلك المعروض به وهو ظاهر وكلتي غالبا والثاني انتقال من مفهوم العارض
 الى بعض معروضاته من حيث هو معروض له وليس كالانتقال الاول في الظهور
 والكلية بل يحتاج الى معونة القرائن والمقام على ما ذكره الشريف في حاشية
 المطول فعلى هذا يكون قوله من حيث انه من افراد الشجاع اشارة الى الانتقال
 الثاني فان قيل ان وجه الشبه في الاسد المستعمل في الرجل الشجاع خارج عن
 الطرفين وفيما نحن فيه داخل في الطرفين فكيف تكون استعارة صيغة الامر
 للنذب والاباحه مثل الاسد المستعمل في الرجل الشجاع فالجواب ان مراده
 ان استعارة الصيغة مثل استعارة الاسد في العلاقة الصحيحة للاستعارة بحسب
 الانتقال من الملزوم الى اللازم ثم من اللازم الى بعض ملزومه على ما ذكرناه لانه

بل معناه انها تدل على الجزء الاول منها
 اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس
 لهما وللوجوب من غير دلالة على جواز
 الترتك وانما ثبت ذلك الجواز بعلم الدليل
 على حرمة الترتك فان قيل قد صرح حوا
 بامادة النذب او الاباحه بالامر
 ولا ضرورة في حل كلا مهم على الجزء
 الاول منها وما ذكر ان الامر لا يدل
 على الجزء الثاني ان ارد بحسب الحقيقة
 فغير مفيد او المجاز فيمنوع لم لا يجوز
 ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل
 جزما في طلب الفعل مع اجازة الترتك
 والاذن فيه مر جوا او مساويا بجامع
 اشتراكهما في جواز الفعل قلنا لا سبيل
 اليه بطريق المجاز ايضا لان ذلك
 التصريح كتصريح بحجم باستعمال الاسد
 في الانسان الشجاع وازادته مشه فان
 ذلك من حيث انه من افراد الشجاع
 لا ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات
 الانسان

مثل الاسد من جميع الوجوه (قوله كالناطق) فان قيل ان استعمال الاسد في الانسان الشجاع كما لا يكون من حيث دلالة على الناطق من ذاتيات الانسان كذلك لا يكون من حيث دلالة على الحيوان من ذاتياته بل من حيث كونه من افراد الجامع وهو الشجاع فلم يخصص الناطق بالذكر قلت اشارة الى ان الجامع فيما نحن فيه داخل في الطرفين وهو الجزء الاعم فكان استعمال الصيغة في التدب والاباحة من حيث كونهما من الافراد الجزء الاعم الداخلة في الطرفين لامن حيث دلالة الصيغة على فصلهما من جواز الترك (قوله من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه) اي لامن حيث ان اللفظ الموضوع للوجوب اي طلب الفعل جزءا مستعمل في طلب الفعل مع اجازة الترك جزءا مساويا كما ذكره السائل (قوله مع جواز الترك اويذونه بالقرينة) من عدم الدليل على حرمة الترك فانه قرينة على جواز الترك على ما تقدم وههنا بحث وهو انه يلزم احتياج الصيغة في الدلالة على فصل الوجوب وهو عدم جواز الترك الى القرينة ايضا مع ان اللفظ لا يحتاج في الدلالة على معناه الحقيقي الى قرينة فالاولى ترك قوله اويذونه فان قيل انه كما يحتاج في الانتقال من جواز الفعل الى التدب والاباحة اعني جواز الفعل والترك تساويا او رجحانا الى القرينة فهل يحتاج اليها في الانتقال من الوجوب اعني جواز الفعل مع امتناع الترك الى الجواز قلت لا لان اللفظ كما لا يحتاج في الدلالة على معناه المطابق الى القرينة كذلك لا يحتاج اليها في الدلالة على جزء معناه نعم لو اريد به جزءه يحتاج اليها في الارادة لكن كلامنا في الدلالة لا في الارادة وابن الدلالة من الارادة (قوله معنى صيغة الامر في التدب او الاباحة) اي معنى صيغة الامر المستعملة في التدب او الاباحة واما معنى لفظ التدب والاباحة فهو مجموع جواز الفعل والترك (قوله بمنع ان يكون جزءا من الوجوب) للتباين المذكور ايضا (قوله لان القيد خارج عن المقيد) قلت هذا مما يتبع على القول بان دخول التقييد في المقيد لا يمنع الاتحاد الذاتي تأمل (قوله فليتا مل) لعله اشارة الى ان صيغة الامر انما تستعمل في الجوز المقيد في التدب والاباحة لا في مطلق الجوز ولا خفاء في ان الجوز المقيد فيهما يعتبر المقيد في الوجوب والاتحاد الذاتي غير مفيد وانما يفيد ان لو استعملت الصيغة في مطلق الجوز فلا يكون جزءا من الوجوب فلا يكون حقيقة قاصرة فيه وهو المطلوب (قوله فان نسخ الوجوب بوجوب نسخ الجواز عندنا) لان الوجوب عبارة عن عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فان رفعه بجوز ان يكون بارزاً

كالناطق فاذا كان الجامع بينهما هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في التدب او الاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك اويذونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة فان قيل غلبة ما ذكرناه من ان يكون معنى صيغة الامر في التدب او الاباحة تجوز الفعل المقيد بجوز الترك وهو بمنع ان يكون جزءا من الوجوب قلنا لا امتناع لان القيد خارج عن المقيد فيجوز الجوز الذي في التدب والاباحة والجوز الذي في الوجوب ذاتا وان تغاير اعتبارا ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والتدب اي المراد بصيغتهما من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يقل من الوجوب بعضه فيكون قاصرا لا مغايرا فليتا مل (واما اذا اريد) بصيغة الامر (الوجوب فسخ) ذلك الوجوب (حتى يبق الجواز عند الشافعي) لا عندنا فان نسخ الوجوب بوجوب نسخ الجواز عندنا كما سيجي ان شاء الله تعالى

الجزئين جميعا وان يكون ارتفاع احدى هما فلا يدل على الابطاح وبقاء الجواز
الثابت في ضمن الوجوب لعدم بقاءه كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر
في شريعة من قبلنا اذا اصابته نجاسة ثم نسخ الوجوب في شيء متاويل ببق القطع
مستحبا ولا مباحا اصلا وقال الشافعي ان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل
وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لوزان يرتفع المركب بارتفاع احد
جزءه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض فلا يرتفع نسخ الوجوب بل يتوقف
على قيام المحرم فلما ان دليل الوجوب انما ثبت جواز الفعل المقيد بامتناع الترك
لا جواز الفعل وامتناع الترك متفصلا كل منهما عن الآخر ونسخ الوجوب مناف
لهذا الجواز المقيد بامتناع الترك فاذا ارتفع هذا الجواز لا يثبت الجواز المطلق عن
هذا القيد البديل آخر ولم يوجد (قوله لا انتفاء الاستعمال) اي في جواز
الفعل وذلك لانه اريد بالصيغة معناها الحقيقي وهو الوجوب ودلاله اللفظ على
جزء معناه عند ارادة معناه المطابق ليس بمجاز لان الدلالة لا تكون مجازا
الا اذا اريد باللفظ معناه المجازي (قوله وهما فرعه) اي الحقيقة والمجاز فرع
الاستعمال على ما تقدم في التقسيم الثالث (قوله ومطلقة من قرينة العموم آه)
قال فخر الاسلام ومن هذا الاصل الاختلاف في موجب الامر وقال في الكشف
ان فخر الاسلام لما ذكر في البابين السابقين ان الصيغة مخصوصة بالوجوب
وان الوجوب مختص بالصيغة اراد ان يذكر في هذا الباب اختلافهم في ان ذلك
الوجوب المختص بالصيغة هل يوجب العموم والتكرار او لا يوجب بل يوجب
فعلا واحدا اتحاص حقيقة او حكما انتهى فظهر منه ان معنى كلام المصنف
وموجب صيغة الامر المطلقة عن القرينة لا يقتضي التكرار ولا يحتمل لان محل
هذا الخلاف هو موجب الامر لاصبته ولا يخفى عليك انه يصح اضافته هذا
الخلاف الى الصيغة على ما صرح به في التحرير وغيره تأمل (قوله بما ذكر) اي
الوقف والشرط والوصف (قوله وهو وقوعه مرة بعد اخرى في اوقات متعددة)
حاصل الفرق بينهما ان التكرار باعتبار الزمان والافات ووقوع
الفعل متفرقا مرة بعد اخرى والعموم باعتبار الافراد وشمولها ولو دفعة
وان ادنى الاول مران وادنى الثاني مرات (قوله لامتناع ايقاع الافراد
في زمان واحد) اي لامتناع وجود العموم بدون التكرار في امثال هذه
المواضع لاستلزامه بالضرورة ولهذا اكتفى المصنف بذكر التكرار عن ذكر
العموم استدلالا بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم كما ان اصحاب المذهب الاول

(فلا مجاز) في الجواز (ايضا) اي كالا
حقيقة فيه عنده لان دلالة امر الوجوب
على جواز الفعل دلالة الحقيقة على
مدلولها التضمني لادلالة المجاز على
مدلوله المجازي لانتهاء الاستعمال وهما
فرعه فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء
الجواز لا يصير اللفظ مجازا والحقيقة
قاصرة على اختلاف الرايين حتى يلزم
انقلاب اللفظ من الحقيقة الى المجاز
في اطلاق واحد (ومطلقة من قرينة
العموم) والتكرار والخوض والمره
سواء وقت بوقت او علق بشرط
او خصص بوصف او جرد عنها فان
المراد بالطلق ههنا هو المطلق عن تلك
القرينة فلا ينافيه التقييد بما ذكر
(لا يقتضي التكرار) اي تكرار الفعل وهو
وقوعه مرة بعد اخرى في اوقات متعددة
واما عمومه فشموله افراده في زمان
في مثل صلوا الوصوموا الامتناع ايقاع
الافراد في زمان واحد

الذي سيأتي ذكره اكتفوا بذكر العموم في بعض الكتب عن ذكر التكرار استدلالا
 بوجود الملزوم على وجود اللازم واعلم انهم قالوا ان المراد بالتكرار العموم ههنا
 هو الدوام لا العموم الاصطلاحي وهو ابقاء الفعل دفعة ولا التكرار
 الاصطلاحي قال في الميزان ان استعمال لفظ التكرار ههنا لا يراد به حقيقته لانه
 عود عين الفعل الاول وهو لا يتحقق عند اكثر المتكلمين لعدم بقاء الاعراض
 وانما يراد به تجديد امثاله على الترادف وهو معنى الدوام في الافعال فتفسير الشارح
 بقوله وقوعه مرة بعد اخرى ليس كما ينبغي تأمل (قوله لجواز ان يقصد العموم)
 وهو ان يطلقها ثلاث تطلقات دفعة واحدة لا التكرار وهو ان يطلقها مرة بعد
 اخرى قلت لقاتل ان يقول لم لا يجوز ان يقصد التكرار في هذا المثال دون العموم
 كيف وان الطلاق السني ابقاء الثلاث مرة مرة في اطهارا لاجماع فيها (قوله
 وعامة اوامر الشرع) اي الاوامر المطلقة عن القرائن المذكورة على ما هو
 محل النزاع (قوله فلهذا يقتصر في تحرير البحث) واعلم انه قد يقتصر
 في التحرير على ذكر التكرار وقد يقتصر على ذكر العموم وقد يذكر كلاهما
 معا على ما وقع في الكتب اما القصر فلا ان التلازم بينهما في موضع وجد فيه
 التلازم لما كان من الطرفين على ما دل عليه قوله السابق في التلازم ان جاز القصر
 على كل واحد منهما في كل مقام الاثبات والتقي استدلالا بوجود الملزوم واللازم
 على وجود اللازم او الملزوم وبانتفاء الملزوم او اللازم على انتفاء اللازم او الملزوم
 فلهذا صح تفريع قوله فلهذا يقتصر على ما قبله سواء كان قوله العموم فاعلا
 يستلزم او مفعوله واما ذكرهما معا فبالنظر الى تغاير مفهوميهما فان مفهوم
 التكرار غير مفهوم العموم على ما تقدم وصحة افتراقهما في الجملة كما في مثال طلق
 نفسك لامرأة اوللا جنبية فانه يصح ان بنوى ثلاثا وواحدة واثنتين جملة
 ومتفرقا فان نوى ثلاثا تملك هي ان تطلق نفسها ثلاثا جملة واذا لم ينو شيئا تملك هي
 واحدة واثنتين وثلاثا جملة ومتفرقا واذا نوى واحدة او اثنتين فينبغي ان يقتصر
 على ما نوى هذا عند اصحاب المذهب الاول لان الامر عندهم وان اوجب
 العموم والتكرار الاتية قد يمنع عنه ذلك بدليل وبينة الزوج دليلا واما عند اصحاب
 المذهب الثاني فهي تملك واحدة ان لم ينو شيئا او نوى واحدة وان نوى اثنتين
 او ثلاثا فهي على ما نوى واما عند اصحابنا الحنفية فهي تملك واحدة ان لم ينو شيئا
 او نوى واحدة او اثنتين وان نوى ثلاثا وقعن جميعا وان طلقت نفسها واحدة فلها
 ان تطلقها ثانية وثالثة في المجلس كذا في الكشف (قوله واما الخلاف) اي

وفترقان في مثل طلق نفسك لجواز ان
 يقصد العموم لا التكرار وعامة اوامر
 الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار
 فلهذا يقتصر في تحرير البحث على ذكر
 التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا
 الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما
 في الجملة واما قال ومطلقه لان المقيد
 بما ذكر من القرينة يفيد ما دل عليه
 بالاتفاق واما الخلاف في الامر المطلق

خلاف القائلين بالوجوب لأن هذا الخلاف في أن الوجوب هل يوجب التكرار
والعموم أولا يوجب ولا خلاف بين القائلين بالتدب والاباحة (قوله ففيه
اربعة مذاهب) بل سبعة مذاهب المذاهب الاربعة منها ما ذكره الشارح
وخامسها أنه لمطلق الطلب للمرة ولا التكرار ولا يحتملها وعزم في الحرير
إلى الخفية وسادسها التوقف قيل بمعنى لا تدرى أنه وضع للمرة أو لا مرة
أو لمطلق وقيل بمعنى لا تدرى مراد التكلم ما هو إلا دليل على المرة أو المكرة
ولا مدخل للعقل في إثبات مدلولات اللفاظ والآحاد لا تضيد والتواتر ممنوع
فكان الأمر موقوفا وسابعها أنه للمرة ويحتمل التكرار وعزم في شرح الحرير
إلى بعض الشافعية واستدلوا عليه بأنه مختصر من اطلب منك ضربا والتكرة
في الإثبات خاص فيكون المختصر منه أيضا خاصا وسيأتي جوابه (قوله على
مختصر معرف باللام) أي لام الاستغراق (قوله لأن اضرب مختصر من اطلب
منك الضرب) فيكون مثل المطلق في العموم للزوم اتحادهما عموما
وخصوصا لا يقال إن أريد بالاختصار اختصار الواضع فمنوع لجواز أن
يكون الواضع قد وضعه من غير أن يعتبر الاختصار ولا صدمه كما هو الأصل
في وضع اللفاظ وإن أريد به اختصار المستعمل بعد وضع الواضع يلزم أن
لا تكون هذه الصيغة هي الصيغة الموضوعية لطلب المأمور به أولا وليس كذلك
لأننا نقول إن طلب الفعل من الفاعل يجوز أن يوضع له ابتداء لفظان أحدهما
مختصر من الآخر فكما أن المطلق يدل على العموم فكذا المختصر منه للتوافق
بشأنه فإن قيل فيلزم الترادف بين المفرد والمركب قلنا فساد ممنوع كيف وقد قالوا
إن الأخبار عن الفعل الماضي وضع له لفظان أحدهما مختصر وهو ضرب والآخر
مطلق وهو فعل الضرب في الماضي وكذا الأخبار عن الفعل المستقبل
وضع له لفظان مختصر ومطلق (قوله على قصد الإنشاء لا الأخبار) والألزم
اختصار أحد الضدين من الآخر (قوله وجوابه أن التعريف) خاصة لأن
إن اضرب يدل على مصدر معرف لأن الفعل لا يدل الأعلى نفس الحقيقة
والتعريف والتعريف هو الوحدة والكثرة خارجة عنها فلا يثبت الأدل
ولا دليل ههنا وكون المصدر المذكور في المطلق معرفة وطام لا يكون دليلا على
كون المصدر الذي في ضمن اضرب معرفة لأنه لا يدل الأعلى الحقيقة من حيث هي
(قوله فهم التكرار من الأمر بالحج) ولولم يوجب التكرار والعموم لفهم تأمل
(قوله فاشكل عليه فسأل) يعني سؤالا ليس لعدم فهمه التكرار بل لغرض

ففيه أربعة مذاهب الأول أنه يوجب
العموم في الأفراد والتكرار في الأزمان
أما العموم فلدلالته على مصدر معرف
باللام لأن اضرب مختصر من اطلب
منك الضرب على قصد الإنشاء
لا الأخبار وجوابه أن التعريف زائد
لأثبت الأبدان لا دليل وأما التكرار
فلأن أقرع بن الخطاب وهو من أهل
اللسان فهم التكرار من الأمر بالحج حيث
قال أكل عام يا رسول الله حين قال عليه
السلام يا أيها الناس قد فرض الله عليكم
الحج فحجوا لا يقال لو فهم لما سأل لأننا نقول
علم أنه لا حرج في الدين وإن في حل الأمر
بالحج على موجب من التكرار
حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل

الاشكال له من قضية لاخرج في الدين (قوله وجوابه ان السؤال لايدل على ذلك) اي على ان الامر بوجوب التكرار قلت الصواب ان يقول ان فهمه لايدل على ذلك لان المستدل انما استدلى على مدعاه اضني الجوابه التكرار بفهم اقرع بن الحابس التكرار لا بمؤال وانما جعل سؤاله دليلا على فهمه حاصله لا نسلم ان فهمه التكرار يدل على ان الامر بوجوب التكرار وانما فهمه ذلك لو جدانه ان بعض العبادات يتكرر بتكرار سببه وشرط الحج وهو الوقت يتكرر ففهم منه ذلك وقد استدلى على هذا المذهب بان الامر في طاب الفعل مثل التهنيت في طلب الكف والنهي بوجوب العموم والتكرار فكذا الامر لاشتراكهما في مطلق الطلب والجواب عنه انه اثبات القياس بالقياس وهو باطل على انه قياس مع الفارق (قوله لكنه يحتمل) اي يحتمل كلا منهما ولا اتحاد المقصود منهما احني الدوام افرد الضمير (قوله بمعنى انه اطلب الفعل مطلقا) الباء بيانية يعني تكونه لطلب الفعل لا بوجوب العموم والتكرار ولكون ذلك الطلب مطلقا يحتملها والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب ثبت بلا دليل والمحتمل لا يثبت الا بدليل كما في الكشف ولهذا قالوا ان الحقيقة موجبة لثبوتها بلا دليل والتكرار محتمل لاحتياجه في ثبوته الى دليل والمرة ليست بموجبة لعدم دخولها في الحقيقة ولا بمحتملة لعدم احتياجها في ثبوتها الى دليل فان الفعل يحتمل كليهما عند عدم دليل التكرار لثبوتها فلا بد منها لا قاع حقيقة الفعل في الخارج او لا يوجد بدونها الا في ضمن فرد (قوله لما من من سؤال الاقرع) لو قال من فهم الاقرع التكرار لكان اول تأمل وجوابه ما ذكره انما من انه فهم التكرار لتكرار شرطه وهو الوقت لا لاجاب صيغة الامر (قوله والتكرار في الاثبات محض) يعني ان المصدر المذكور في المطول خاص لكونه تكرة في الاثبات فكذا المصدر في ضمن المختصر منه خاص للزوم اتحادهما في العموم والخصوص فلا يوجب العموم والجواب عنه لا نسلم ان خصوص المصدر المذكور في المطول يستلزم خصوص المصدر في ضمن المختصر كيف وان الفعل لا يدل الا على نفس الحقيقة مع قطع النظر عن العموم والخصوص والمرة والتكرار وانما نعرض هذه المعاني بقرينة ولهذا صح توصيفه بهما نحو ضرب ضربا واحدا او كثيرا ولو سلم ذلك لكن لا يتم التقرير لان المطلوب اثبات انه اطلب الفعل مطلقا ويحتمل التكرار لا انه لا المرة ويحتمل التكرار والدليل انما يثبت الثاني لا الاول (قوله لكن يحتمل) لان بقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة (بيان لوجه احتمال العموم فان قيل

وجوابه ان السؤال لايدل على ذلك لجواز ان يكون لوجدانه بعض العبادات متكررا بتكرار سببه كالصلاة والصوم وبعضها غير متكرر كاليمان فاشبه عليه ان السبب ما لا يتكرر وهو البيت والوقت شرط لادائه الثاني وهو مذهب الشافعي انه لا يوجب العموم والتكرار لكنه يحتمل بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا مرة او اكثر لما من من سؤال الاقرع ولانه مختصر من اطلب منك ضربا او اقل ضربا مثلا لان التعريف رايد لا يثبت الا بدليل كما سبق والتكرار في الاثبات محض لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم فيخص بحسب الارادة وسيأتي جوابه

الكلام في الامر الخالي عن قرينة العموم والتكرار وسكونه محتملا لبيان بدلالة
 القرينة بما لا كلام فيه قلنا المحتمل وجود القرينة لا العموم بدلالة القرينة
 لان مجرد وجود القرينة يتعين العموم (قوله الا اذا كان معلوما بشرطه) فيه
 ان المعلق بشرط والمقيد بصفة مما يوجب التكرار لا بما يحتمله كما صرحوا به الاعم
 الا ان يجعل الاستثناء مضمنا او يراد الاحتمال في ضمن الوجوب تأمل (قوله
 وسائر جوابه) انتهى في البحث الثاني من الابحاث التي اوردتها عند شرح
 المذهب الرابع من ان كلامنا في المفرد العباري عن قرينة العموم والتكرار
 (قوله لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب) والالوجب اداء الصلاة في اول
 وقتها لوجود السبب لكنها لم يجب اداؤها في اول الوقت بل انما يجب في آخر
 الوقت لتقرر السببية في آخره (قوله ولا يدفعه الجدول عن بسمة الوقت سببا
 الى السببية علة) فيه ان مراد المحجب ليس مجرد السببية بل اعتبار السبب علة
 حكما في الشرع كادل عليه اللام في الدلولك والمعلق على العلة تكرر تكرار العلة
 بالاتفاق (قوله الرابع وهو مذهب عامة العلماء) اختلفوا في تفسير هذا المذهب
 فصرح في التلويح بانه لا يحتمل العموم والتكرار بل هو لخصوص المرة سواء كان
 مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر
 اللحم لا يقتضي الا اشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من
 دليل خارجي كتكرار السبب مثلا انتهى وقال في البحر بان المختار عند الخفية
 ان الامر باطلاق الطلب لا يفيد مرة ولا تكرارا ولا يحتمل انه انتهى قلنا وظاهر كلام
 المصنف بلاثم ما ذكره في البحر بحيث قال بل يقع على اقل الجنس ولم يقل بل
 ويصح لاقل الجنس فانه بدلي على انه موضوع باطلاق الطلب ويقع ذلك الطلب على
 الاقل المتيقن (قوله اي كل الجنس بدلية وهو النية) بيانه في قول الزوج
 لامر آه طلق نفسك انه ينصرف عندنا الى الادنى وهو الواحد لان لم يهوشنا
 لكونه موجه الرقي او لكونه اقل ما يتحقق موجهه الحقيقي للغوى اعني
 حقيقة الفعل وكذا ينصرف اليه اذا نوى اثنين لان اثنين من الطلاق عديم
 معنى في حق الحرة فلغت النية لعدم احتمال اللفظ للعدد المحض فينصرف الى
 الاقل المتيقن وينصرف الى الاعلى وهو الثلاث اذا نوى الزوج لان الثلاث كل
 جنس الطلاق في الحرة فيكون من محتمل اللفظ فيعين بالنية لانها تعين محتملات
 اللفظ واما عند من قال ان موجه التكرار فتمام المرأة تطليق نفسها واحدة
 واثنين وثلاثا جملة او متفرقا اذ لم ينزل زوج شيئا او نوى ثلاثا او اذ نوى واحدة

الثالث وهو مذهب بعض علمائنا
 انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان مطلقا
 بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا
 فاطهروا او عتقوا بثبوت وصف
 كقوله تعالى اقم الصلاة لردوك
 الشمس قيد الامر بالصلاة المتحقق
 وصف الدلولك وجوابه ان التكرار
 في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجديد
 السبب مقتضى تجديد السبب لا من
 مطلق الامر المعلق بشرط والمقيد
 بوصف فاعتراض بان اداء العبادات
 كالصوم والصلاة مثلا واجب على
 سبيل التكرار فلا يخلو اما ان يكون
 مضاعفا الى الاسباب او الى الامر
 فالاول باطل لان وجوب الاداء
 لا يضاف الى السبب فتعين الثاني
 واجب بان المراد بالاسباب ههنا العال
 لا بالاسباب المحضة كما ظن وكثيرا
 ما يطلق السبب على العلة فكانه قال
 وما تكرر من العبادات في تكرر عاها
 لا بالامر الموجه لتلك العبادات
 وبهذا ذلك بان الله تعالى لو قال ان كان
 زانيا فارجم فقد جعل الزنى علة وجوب
 الرجم ولا شك ان تكرر العلة يستلزم
 تكرر المعلول اقول هذا لا يدفع الاشكال
 لان حاصله ان السبب المتجدد في الصوم
 والصلاة هو الوقت ووجوب الاداء
 المكرر لا يضاف الى الوقت حتى
 يكون تكرره بتكرره

او اثنين فيقتصر على ما نوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم لم يكن
 يمنع عنه بدليل والية دليل عليه وعلى مذهب الشافعي على ما ذكره الشارح
 فيما سبق انه ينصرف الى الواحد ان لم ينو الزوج شيئا او نوى واحدة ونوى
 اثنين او ثلاثا فهو على ما نوى لانه نوى محتمل كلامه والحاصل ان حقيقة
 الفعل موجبه للغوى والمرة موجبه العرفي والثلاث محتملة والتين ليس
 بموجبه ولا محتملة وقوله بدليل رد عليه مثل ما مر من انه لا احتمال مع الدليل بل
 يتيقن كل الجنس وكلامنا فيما لا دليل (قوله علة لعدم اقتضائه للتكرار)
 حاصله ان الامر بالصيغة المشتقة من المصدر مطلب لذلك المصدر لا غير والمصدر
 سواء كان معزفا كما قال اصحاب المذهب الاول او منكرا كما قال اصحاب
 المذهب الثاني مفرد والمفرد لا يحتمل العدد لان بين المفرد والعدد منافاة
 اذا المفرد ما لا تركب فيه والعدد ما يتركب من الافراد والتركيب وعدده
 متساويان فكما لا يحتمل العدد معي المفرد مع ان المفرد موجود فيه فكذلك لا يحتمل
 المفرد معي العدد مع انه ليس بموجود فيه اصل فثبت انه لا دلالة للامر على العدد
 لا على سبيل الوجوب ولا على سبيل الاحتمال اذ الشيء لا يوجب ضده ولا محتمله
 فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوزية الثلاث في نحو طلق نفسك كما لا يجوزية
 التين لانه عدد كالتين فلا يحتمل اللفظ فاجاب بقوله بل يقع على الواحد حقيقة
 او اعتبارا يعني ان المفرد على نوعين مفرد حقيقي وهو اذنى الجنس وهو الواحد
 بالشخص ومفرد اعتباري وهو عام الجنس من كل جنس من اجناس
 الافعال وهو الواحد بالجنس وهذه الفردية اعتبارية لاحقية اذ لها افراد
 كثيرة والكثرة تنافي الوحدة ولكنها باعتبار ان لها وحدة جنسية تكون فردا
 اعتباريا ولهذا اذا تعددت اجناس التصرفات تقول التصرفات المملوكة
 التكاثر والطلاق والبيع والشراء كان كل واحد منها واحدا بالجنس مع كثرة
 افراده الا يرى انه يصح وصفه بالوحدة فيقال الطلاق جنس واحد من التصرفات
 الشرعية كما يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والانسان نوع واحد
 والكلمة نوع واحد من الانواع مع تعدد افرادها فيكون الجنس من حيث المجموع
 من محتمل اللفظ فتصح النية لانهما تعين محتملات اللفظ بخلاف التين
 فانها ليست من محتمل اللفظ لكونها عددا محضا لا وحدة فيها بوجه فلا تعمل
 فيها النية وبخلاف الواحد فانه مفرد حقيقي فيعمل عليه اللفظ بلاية ولا دليل
 فان قيل فعلى هذا ينبغي ان تصح نية الثلاث ايضا في قول الزوج طلقك فانه مثلا

وانما يضاف الى الامر وهو ليس
 بتكرر فتعين اقتضاؤه التكرار
 ولا بد فعه العدد عن تسمية الوقت
 سببالي تسميته علة فالصواب في الجواب
 ان يختار اضافة تكرار وجوب
 الاداء الى الامر لا بمعنى ان الامر الواحد
 يدل على التكرار او محتمله بل بمعنى
 ان الامر يعتبر متوجها في اول الوقت
 في الصوم واخره في الصلاة فيتكرر
 للوقت بتكرار توجه الامر وتكرر
 توجهه بتكرر وجوب الاداء
 وسيأتي لهذا زيادة تحقيق
 ان شاء الله تعالى الرابع وهو مذهب
 عامة علماءنا انه لا يوجب التكرار
 (ولا محتمله مطلقا) سواء علق بشرط
 او قيد بوصف ام لا (بل يقع على
 اقل الجنس) اي جنس الفعل وهو
 اذنى ما بعده ممثلا لعيه (ويحتمل
 كله) اي كل الجنس بدليله وهو النية
 لكونه كالسمي (لنصفه) علة لعدم
 اقتضائه للتكرار وعدم احتماله
 (مصدر الاحتمال محض العدد)
 كالتين في طلاق الحرة والثلاثة وغيرها
 من الاعداد في سائر الاجناس وذلك
 لان المصدر مفرد والمفرد لا يقع
 على العدد بل على الواحد حقيقة
 لتعيه بتعيه او اعتبارا اعني المجموع
 من حيث هو مجموع فانه جنس واحد
 من الاجناس فيحتمل لكونه كال
 للمسمى وههنا اباحت

ظني في اقتضاها المصدر وكون الثلاث عام الجنس مع انه لم يصح نية الثلاث فيه
 اجيب عنه بانه اخبار عن الماضي والاخبار لا يقتضي وجود الخبر به ليصح
 فان الخبر وان كان كذا فهو خبر ولا اثره ايضا في ايجاده لان الخبر به لا يصح
 موجودا بالاخبار في الزمان الماضي ولكن يقتضي وجود الخبر به ليكون صحيحا
 في الجملة بان يكون صدقا فكان ثابتا ضرورة الصدق وهي ترتفع بالواحدة لان
 المتقضي لا يحوم له لكونه ضروريا خبرا ان الشرح جعله انشاء فاقضى ما كان
 يقتضيه الاخبار وهو الواحد بخلاف قوله ظني فانه امر ولا اثر في ايجاد المأمور به
 لانه يطلب المأمور به وهو ما دل عليه من المصدر فصار كالمذكور لانه محذوف
 والمحذوف كالمطلوب فكان التعميم داخلا على المذكور فكان حكما اصليا فلهذا
 صح نية الثلاث كذا في مختصر التوفيق واما الجواب عن القائلين بان الامر
 يوجب التكرار اذا علق بشرط او وصف فقد ذكرناه فيما سبق تفصيلا قوله والمنع
 مكاره (اي المنع المشار اليه بقوله ولكنه لا ينافي احتمال العدد) قوله للطبيعة
 من حيث هي (هي) اي الماهية بلا شرط شيء ولا الماهية بشرط شيء ولا الماهية
 بشرط لا شيء على ما بين في محله (قوله لا دلالة له على العدد) فيه نظر من
 وجهين الاول ان الموضوع للطبيعة من حيث هي هي كالدلالة له على العدد
 من حيث هو هو كذلك لا دلالة له على العدد من حيث المجموع كالدلالة في الطلاق
 فانها من حيث هي عدد محض ليس بموجب ولا يمتثل للطلاق فلا دلالة له
 عليها اصلا كما لا دلالة له على الشيء واما من حيث المجموع فلا دلالة له عليه ايضا
 لانه من محتمل اللفظ لا موجهة على ما تقدم ولا دلالة للفظ على محتمل اللفظ لا مخرج
 فيه الى النية والدليل بل اللفظ انما يدل على موجهة والثاني ان الموضوع للطبيعة
 من حيث هي كالدلالة له على العدد كذلك لا دلالة له على الفرد اذ لا دلالة للعام
 على الخاص باحدى الدلالات الثلاث نعم يحتمل اللفظ عليه عند عدم قرينة العدد
 والتكرار لا دلالة للفظ عليه بل لكونه اقل منيقته فالقول بان الامر للمرة مع
 القول بان المصدر موضوع للطبيعة من حيث هي متساويان وجعل كونها
 موجهة في نفسها موجهة في العرف على ما سأتى ذكره لا يجدي نفعه لعدم دلالة
 عليها واستعمال اهل العرف فيها ليس لدلالتها عليها بل لكونها اقله المنقضى
 فالاولى في الجواب ان يقول ان المفرد بمعنى ما يقابل الشيء والمجموع وان كان
 موضوعا بازاء الطبيعة من حيث هي لا يحتمل العدد لانه لا تركب فيه اصلا والعدد
 ما يتركب من الاحاد فلا يحتمله (قوله فهو المطلوب) اي كون كل فرد مما يحتمله

الاول انه لا يزيد بكون المصدر
 مفردا انه موضوع للفرد فممنوع كيف
 وقد اجمع اهل العربية على كونه
 موضوعا للجنس من حيث هو هو
 وانما اريد بان لفظه مفرد بمعنى انه
 ليس بشيء ولا يجمع فليس ولكن لا ينافي
 احتمال العدد ولما بناه في قولهم يكن
 موضوعا للجنس الجواب به ان المراد به
 مقابل الشيء والمجموع والمنع مكاره
 لان المراد به الاحتمال ليس بمجرد جواز
 اطلاقه عليه بل صحة استعماله فيه
 وارا دته منه ولا يخفى على ذي مسكة
 ان الموضوع للطبيعة من حيث هي هي
 لا دلالة له على العدد من حيث هو هو
 اذ لا دلالة للعام على الخاص اصلا
 ولا دليل خارجي يدل عليه فلا يصح
 استعماله فيه قطعا الثاني لان اسم المفرد
 لا يقع على العدد فان المفرد المقترن
 بشيء من ادوات العموم والاستغراق
 يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع
 الافراد فان زعمت انه ايضا واحد
 اعتباري فهو المطلوب اذ لا نفي
 باحتمال الامر للعموم والتكرار

سوى انه براد ايقاع كل فرد من افراد
الفعل الجواب ان كون ذلك المفرد
بمعنى ككل فرد انما هو من ادوات
الاستغراق وكلاهما في المفرد العسارى
عنهما فان احدهما من الآخر الثالث
انه لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل
طلق نفسك اثنين وستم ثلاثة ايام
لو كل يوم ونحو ذلك واجيب بان لا نسب
انه تفسير بل تغير الى ما لا يحتمل مطلق
اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة
ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع
بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قاله
لامر آتية طلقك ثلاثا او واحدة
وقدمت قبل ذكر العدد لم يقع شيء
كذا قال شمس الائمة واعترض عليه
بان هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد
موجه فكيف يكون اقترانه به تغيرا
بل يكون تقررا وجوابه انه ليس
المراد بكون الواحد موجه انه
موضوع له في اللغة فانه يخالف لأجاء
اهل العربية بل انه يستعمل عرفا
في الجنس من حيث تحققه في ضمن
الواحد ضرورة ان الاحكام انما تجري
عليه من حيث وجوده ولما كان
الواحد ادنى ما يتحقق الجنس في ضمنه
ولم يوجد دليل على ازيد منه صار
موجه عرفا حتى اقتصر التكلم على
المصدر علم انه اراد موجه العرفي
واما اذا زاد عليه العد د علم انه اراد
بمعناه اللغوي المطابق

اللفظ هو المطلوب (قوله سوى انه براد ايقاع كل فرد) اي لا ايقاع مجموع الافراد
دفعه لعدم امكانه في زمان واحد (قوله بل تغير الى ما لا يحتمل مطلق اللفظ)
لان مقتضى الامر عند الاطلاق هو الوقوع على الفرد الحقيقي فمفيد بالعدد
يخرجه عن مقتضاه الاصل فيكون تغيرا كما ان الشرط والاستثناء يكونان تغييرا
لما اقترنا به (قوله وقد ماتت قبل ذكر العدد) ولو ماتت الزوج قبل ذكره يقع
بالصيغة لعدم اتصال المغيرة كما قالوا في قوله انت طالق ان شاء الله لو ماتت هي
قبل ان شاء الله لا يقع الطلاق لقوات المحل ولوقات هو قبله يقع بقوله انت طالق
لعدم اتصال المغيرة وقوله قبل ذكر العدد يقتضى كون الواحد عددا عند الفقه
(قوله بعد التسليم) فيه ان الحجب مانع ومنع المنع ومنع ما يؤيده ليس بمقبول
(قوله وجوابه انه ليس بـ) توضيحه انهم انفقوا على ان الامر موضوع لطلب
مطلق الفعل اي الحقيقة ثم اختلفوا في ان المطلوب به هل هو تلك الحقيقة من
حيث هي او فرد من افرادها وهو المخارعة الشارح عزوا الى طاعة الحقيقة
واحبوا طاعة بان الماهية من حيث هي يستحيل وجودها في الخارج لكونها
كلية فلا تكون مطلوبة واجبة القائلون بالاول بان المطلوب فعل مطلق ولا شيء
من الافراد مطلق لتغيره بالاشخصات فلا شيء من المطلوب يجرى ويعكس الى
لا شيء من الجزئى بمطلوب فليزمن ان يكون المطلوب هو المطلق اعني الماهية من
حيث هي هي وهي موجودة في الخارج لكونها جزءا من الموجود في الخارج
اعني الافراد الخارجية وانما المعلوم هو الماهية بشرط لا شيء وما نحن فيه هو
للماهية بلا شرط شيء وكما بينهما فرق فان الثانية اعم من الاولى (قوله حتى
اقتصر التكلم على المصدر) وذلك بان لم يذكر مع الصيغة واحد او اثنين او ثلاثة
او غيرهما من الاعداد (قوله اذا زاد عليه العدد) اي لفظ واحد او اثنين او غيرهما
(قوله علم انه اراد معناه اللغوي) فان قيل ان ذكر العدد يتوقف على ارادة
معناه اللغوي والا لما ذكر العدد فلو توقف ارادة معناه اللغوي على ذكر
العدد لزمن الدور قلنا ان الموقوف على الارادة هو ذكر العدد والموقوف على ذكر
العدد هو العلم بآرادة التكلم بمعناه اللغوي لا نفس ارادته فلا دورا فيه
نظروا وهو ان الملازمة الاولى اعني انه متى اقتصر التكلم على المصدر علم انه
بناء على ان ارادة الحقيقة العرفية راجحة على ارادة الحقيقة اللغوية عرفا وانما
الملازمة الثانية وهي اذا زاد عليه العدد علم انه اراد معناه اللغوي فلا قلن الخصم
انه يقول يجوز ان يراد موجه العرفي واذا زيد عليه الاثنين او الثلاثة مثلا

يكون تغيرا الى ما ينافيه واذا زيد عليه الواحد يكون تغيرا غايته ان هذا التغير
غير التغير الذي ذكره المشرح (قوله اي كلاما) توضيحه ان كل اسم فاعل
دل على المصدر المنة ولا يحتمل العدد كمصدره وانما قيد بقوله دل عليه احترازا
عن اسم الفاعل الذي جعل علما لشخص فانه لا يدل على المصدر وان وجد فيه
النفات الذهن لاني الدلالة عندهم دائرة مع الارادة والمراد في الاعلام هو ذات
العلم لا المعاني المستبرية ثم مثلوا ذلك بقوله تعلى السارق والسارقة فان كلا
منهما اسم فاعل دل على المصدر اعني السرقة ولما لم يحتمل العدد كان للمرة
حتى لا يجوز بها الا الايمان لانه لم يحتمل العدد فاما ان يراد بها المرة او الكل
كلاما لانه لما دل على المصدر والمصدر اسم فرد على ما مر كان للمرة ولا يحتمل
العدد ولا يجوز ان يراد الكل اي الواحد الاعتباري كما جاز في جنس الطلاق مثلا
على ما مر لان كل السرقات التي توجد منه لاتعلم الا بالآخرها فودى الى ان لا يقطع
اضلا وان سرق الفمرة لان الكل من حيث هو لا يتحقق الا عند الموت لاقبله
وبعد الموت لا يقطع لا يقطع الاحكام بالموت وذلك باطل بالاجماع فمن ان
المراد هو المرة فكأنه قيل الذي سرق سرقة والتي سرقت سرقة فاقطعوا اليه
ثم لما كان ظاهر هذا للكلام يقتضي ان يقطع البدان جميعا بسرقة واحدة وهو
غير من ادب الاجماع ايضا ثبت ان الواجب بالآية قطع بد واحدة بسرقة واحدة
من كل من السارق والسارقة ثم هذه اليد الواحدة لا تخلو اما ان تكون اليمنى
او اليسرى وقد ثبت ايضا بالاجماع وبالسنة والقولية والفظية وقراءة ابن مسعود
ان اليمنى مراد فلم يبق اليسرى من ادبها ضرورة وكذا لا يراد الا يجمع بينهما ايضا
ولهذا قلنا لا يقطع اليسرى في المرة الثانية بل يحبس وصاحب التوضيح في
مسئلة عدم قطع يسار السارق في المرة الثانية على ان مصدر الامر اي فاقطعوا
لا يحتمل العدد لا على مصدر السارق والسارقة بناء على ان السارق عام وعمومه
يقضي عموم مصدره ضرورة اشاع قيام الواحد الحقيقي بالجمهور والجواب
عنه ان اليد واحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق كذا في التلويح
ولو كان محتملا للعددية كان عمه الشافعي او وجهه كازعمه الفرقة الاولى لجاز ان ثبت
قطع اليسرى بهذه الآية كاليمنى فصار التقدير هكذا الذي سرق سرقات
والتي سرقت سرقات فاقطعوا من كل واحد منهما بكل واحدة من السرقات بدا
فيما ثبت عدم احتماله العدي ظهر ضعف استدلال الشافعي بهذه الآية على قطع
اليمنى وههنا نص ما لا يفي ان الشافعي لم يثبت قطع اليسرى بهذه الآية

ولاشك ان تشييد المطلق تغيرا بل بتبدل
والى ما ذكرنا تشير عبارة المحب حيث
قال الى ما لا يحتمل مطلق اللفظ اي اللفظ
المطلق عن دلالة العرف وقريضة
الا فثبت ان المحمول على معناه اللغوي
(وكذا) اي كلاما في علم اقتضائه
للتكرار وعدم اختلافه (كل اسم
فاعل دل عليه) اي على المصدر فعبارة
احترازا عن اسم فاعل جعل علما
كما حارث والقاصم فان الدلالة المعبرة
عندهم هي القارية لا ارادة لا النفات
الذهن فقط وذلك كالسارق في آية
السرقة فان المصدر والثابت باللفظ
بالسارق لما لم يحتمل العدد زاد بها للمرة
ولا لاحتفال ههنا الواحد الاعتباري اعني
كل السرقات التي توجد منه لانه يودى
الى ان لا يقطع به وان سرق الفمرة
الا عند الموت وذلك باطل بالاجماع فبالمرّة
الواحدة لا يقطع الا بد واحدة فهي
اما اليمنى او اليسرى او اعم منهما
والاولى متعينة بالاجماع وبالسنة قولاً
وفعلًا وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه
فاقطعوا اي انهما اذا القراءة يفسر بعضها
بعضا فلا يكون اليسرى والا

مراد ضرورة

بل بقوله عليه السلام فان عاذا فاقطعوا الحد بث كما اثبتناه قطع الرجل ولو سلم ذلك
 لكن لا بطريق احتمال المصدر العدد بل بطريق ان الله تعالى نص على الابدى
 في هذه الآية بصيغة الجمع وازداده الى السارق والسارقة بقوله فاقطعوا ايديهما
 فلو وجب الاستغراق كما اذا قال عبيدي كذا قيد خل اليمين والبسار فلو حمل
 على اليمين لبطل اطلاق النص وصيغة الجمع لانهما معيّن لا ايمان وذلك يجري
 مجرى النسخ عندكم قلنا قراءة ابن مسعود مشهورة بحوز تقييد النص بهما
 عندنا فاذا قيد بهما تكون صيغة الجمع مجازا عن التثنية ضرورة كما في قوله تعالى
 فقد صغت قلوبكما وما اثنيا فلانه يقتضي ان لا يحد الزاني في عمره امره واحدة
 وان زنى الف مرة لان كل الزنى الذي كان في عمره ليس بمبدأية الزنى والالتوقف
 الحد عليه واللازم باطل كما مر ولا يحتمل العدد ايضا فبرأ بهما الزنى الواحد
 وبالزنى الواحد لا يحد الامر واحدة فلوزنى واحدة ثم زنى الف مرة ينبغي ان لا يحد
 فان قيل الزنى علة للحد في تكرار العلل بتكرار العلل قلنا السرقة ايضا علة للقطع
 مع انه لم يتكرر تكررها فان قيل العلة انما تعمل في محلها والمحل في الحد باق
 مادام حيا وهو البدن بخلاف القطع فان محله اليمين على ما تقدم فيفوت لغوات
 محله ولا يقطع في المرة الثانية فالجواب لان سلم ان محله اليمين بل هو اول المسئلة
 بل اليد مطلقا والحق ان كون اليمين محلا له ثابت بالاجماع القول والفعل
 ومنه مكبرة (قوله قيل) اي في الرد على الشافعي (قوله مع ان الحكم واحد)
 وهو القطع والمراد بالحادثة السرقة وبالطلق قوله تعالى فاقطعوا ايديهما
 وبالمقيد قراءة ابن مسعود (قوله اما مطلق عن الوقت) اي الوقت المجهود على
 ما سيظهر لك قال في بعض كتب الاصول الامر اما موقت او غير موقت وانما
 عدل عنه الى قوله اما مطلق عن الوقت اشارة الى ان الامر لا ينفك عن الوقت
 البتة لان المأ موره فعل والفعل لا بد له من وقت ولهذا فسرنا غير الموقت
 بقولهم اي غير مقيد بوقت يفوت الاداء بقوة لا بالخلو عن مطلق الوقت وفسر
 الشارح المطلق عن الوقت بالذي لم يتقيد بالمأ موره بوقت يكون الايمان به بعده
 قضاء او غير مشروع فعلى الاول يكون الامر بالحج مطلقا لان الحج بعده وقت
 وهو شهران وعشر ذى الحجة لالسنة المعينة لا يكون قضاء وعلى الثاني
 يكون موقتا لانه بعد وقته غير مشروع (قوله داخل في مفهوم الصوم)
 لانه عبارة عن الامساك من طلوع الى غروب فيطلقه بالنهار لا يكون موقتا
 لان الجزء لا يكون قيذا للكل فجعلهم قضاء رمضان وصيام الكفارات

فقول الشافعي رجة عليه ان الآية تدل
 على قطع يسرى السارق في الكرة الثانية
 يكون ضعيفا قيل مع ان الحكم واحد
 والحادثة واحدة وفيه يحمل المطلق على
 المقيد اتفاقا اقول انما لم يحمل الشافعي
 المطلق على المقيد ههنا لما سبق انه لا يعمل
 بالقراءة غير المتواترة لانه لا يحمل في مثل
 هذه الصورة (وهو اي الامر) اما مطلق
 عن الوقت وهو الذي لم يتقيد المطلوب
 به بوقت يكون الايمان به بعده قضاء
 وقد زاد او غير مشروع فعلى الاول
 يكون امر الحج مطلقا وعلى الثاني موقتا
 واما صيام الكفارات والنذور المطلقة
 وقضاء رمضان فالظاهر انها من اقسام
 المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان
 لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم
 الصوم لا يقيد له وعد ههنا من الوقت
 تسامح مبنى على الظاهر (كلامه بارز كاه
 ونحوه) اي الامر بصدقة الفطر والعشر
 والكفارات

والثدور المطلقة من الوقت بناء على تعلّقها بالنهار أو بناء على أن القضاء مقدر
بمدة ما فات من الأداء وصيام الكفارات مقدر بمدة الشهرين أو ثلاثة أيام
وصوم الفطر مقدر بما يسمى من المدة مسامحة وكون أداء رمضان من الوقت
ليس باعتبار تعلّقه بالنهار حتى يكون كونه موقتا مسامحة بضابيل باعتبار
تعلّقه بالوقت المعين المضروب أقول دعوى الظهريّة كون هذه الأحكام من
اقسام المطلق مما يستقيم على تعريف الأمر الموقت بما يتقيد المطلوب به بوقت
يكون الإتيان به بعده قضاء واما إذا عرف بما يتقيد المطلوب به بوقت يكون
الإتيان بعده قضاء أو غير مشروع فلا يستقيم بل يكون موقتا بالنهار
لأن الصوم في الليل غير مشروع كيف وقد قال أنصاف الحج موقت على الثاني
(قوله والصحيح الذي عليه مشايخنا) تحريره القائلون بأن الأمر المطلق
يفتضي التكرار بلزومهم القبول بأنه يقتضي القصور لأن من ضرورة التكرار
استغراق جميع الاوقات من وقت الأمر إلى آخر العمر والذين قالوا ان البراءة
تحصل بالمرة اختلفوا فيه فقال أبو منصور الماثريدي والكرخي من أصحابنا انه
يفتضي الفور وقال أكثر مشايخنا وبعض الشافعية وطامة المتكلمين انه للترخي
لألفور وقال القاضي الباقلاني يقتضي أحد الأمرين أما الفور أو العزم على الفعل
في ثلثي الحال إلا أن آخر الوقت إذا بقي منه قدر ما يسمع الفعل فحينئذ يتعين الفعل
وقال امام الحرمين بالوقف بمعنى انه لا تعلم لغة بدون القرينة انه يقتضي الفور
أو التراخي ولكنه لو بادر المأ مور وأتى المأ مور به فوراً لكان ممثلاً وقال بعضهم
بالوقف وان بادر المأ مور وأتى المأ مور به فوراً لم يقطع بكونه ممثلاً بل يتوقف فيه
ايضاً كما يتوقف قبله واستدل القائلون بالفور بسبعة أوجه الأول العرف فان
الرجل إذا قال لعبد اسقني ماء فإنه يفيد الفور قطعاً حتى يذم على التأخير
والجواب ان الفور مستفاد من القرينة الحالية والكلام في المطلق عنها الثاني ان
كل مخبر ومنشئ فانما يقصد بإخباره وإنشائه الزمان الحال كمن يدق قائم
وانت طالق فكذا الأمر يقصد بأمره الحال الخافه بالاعم الاغلب بما مع
كونهما من اقسام الكلام والجواب عنه انه قياس في اللغة والقياس لا مدخل له
في اثبات اللغة على انه قياس مع الفارق لأن المقيس عليه حالي والأمر استقبالي
لانه لا يحصل ما ليس بحاصل قطعاً الثالث ان الأمر طلب كالنهى والنهي
يفتضي الفور فكذلك الأمر والجواب عنه مثل الجواب عن الثاني من انه قياس
في اللغة على انه مع الفارق لأن النهي نفي فيقتضي العموم والأمر إثبات

(والصحيح) الذي عليه مشايخنا وأكثر
أصحاب الشافعي وطامة المتكلمين (انه)
بأن الأمر المطلق (لا يوجب الفور) وهو
لزوم الأداء في أول اوقات الامكان بحيث
يلحقه الذم بالتأخير عنه خلافاً للكرخي
هنا وبعض أصحاب الشافعي والقائلين
بأن موجب الأمر التكرار لهم قوله تعالى
ما منعك ان لا تسجد اذا امرت ان حيث
ذم باليسر على تركه المجود في الحال مع
كون الأمر مطلقاً فلو لم يكن الفور لسا
توجه الذم اليه واجيب بأننا لانسلم ان
الفور مستفاد من الأمر بل من الفاء
في ففعلوا له ساجدين أقول قد منع
المحققون دلالة الفاء الجزائية على
التعقيب للقطع بأنه لا دلالة لقوله تعالى
إذا ودئى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا
إليه على انه يجب السعي عقب النداء
بلا تراخ فالوجه ان يقال توجه الذم
إليه يجوز ان يكون لظهور دليل
العضيان فيه حيث خالف جمهور
المثليين بالأمر المتناول له ولهم أو يقال
ان ذلك أمر مقيد بوقت معين ولم
يوجد فيه فلا دلالة فيه على المطلوب

فلا يتعصبه الرابع أن الأمر بالشئ نهى عن ضده والنهي عن الضد يستلزم الفور
فكذا ما يستلزم النهي عن الضد فإن ملزوم الملزوم ملزوم والجواب عنه لا نسلم أن
الأمر بالشئ نهى عن الضد ولوسلم فلا نسلم أن النهي الضممي يستلزم الفور على
ما ذكرنا في القول بإقتضائه التكرار الخامس لو كان التأخير مشروعا لوجب أن
يكون إلى وقت معين عند المكلف والأمر تكليفه بعدم تأخير الواجب عن وقت
لا يعلم وهو تكليف بما لا يطاق لكن لا يجوز أن يكون التأخير إلى وقت معين
لأن ذلك الوقت ليس الاوقتا يطلب على ظن المكلف أنه لا يعيش بعده لأن
القائلين بالتراخي قائلون به لكن لا بد لعلبة ظنه من دليل وهو اما كبر السن
او مرض شديد لكن كثير من المكلفين يموتون دونهما والجواب عنه أنه منقوض
بمثل صل متى شئت للمكلف فإن الدليل المذكور جار فيه بعينه والمسمى وهو الفور
مختلف لأنه للتراخي بالاتفاق لتصریح متى شئت وبأننا لا نسلم أنه إذا لم يجب التأخير
إلى وقت معين عند المكلف لزم تكليف ما لا يطاق وإنما يلزم ذلك أن لو كان التأخير
معتبرا وليس كذلك لجواز الاتيان بالأمور به على الفور فإن المراد بالتراخي
هو أن لا يكون الفور لازما إلا أن لا يجوز السادس أن فعل المأمور به من الخيرات
وسبب المعرفة ومثله يجب الاتيان به على الفور لقوله تعالى وسارعوا إلى
مغفرة من ربكم أمر بالسارعة والأمر للجواب والجواب لا نسلم أن هذا
الأمر للجواب بل للندب السابع قوله تعالى ما منكم أن لا تسجد إذا أمرتكم فانه
ليس للاستفهام قطعا بل للندم ولولم يكن للفور لم توجه الذم لجواز أن يقول له
معنى كون الأمر للتراخي لا للفور واجب عنه يمنع كون الفور مستفادا من
الأمر أعني ففعلوا بل من القاء في قوله تعالى فإذا سويته ونفخت فيه من روحي
ففعوا له ساجدين فانه دل على وجوب السجود عقيب التسوية ونفخ الروح
ولا يلزم منه كون الأمر المطلق للفور ورده الشارح بمنع دلالة القاء الجزائية
على التعقيب احتراز بقيد الجزائية عن العاطفة فانهما تدل على التعقيب على
ما صرح به في المعنى حاصله أن الفور لما استلزم التعقيب استلزم انتفاء التعقيب
انتفاء الفور ثم وجه توجيهين أحدهما أن توجه الذم البتة يجوز أن يكون
لظهور دليل العصيان فيه لمخالفة جمهور المثليين بالأمر الذي ليس للفور لا لكون
الأمر للفور والثاني أن الأمر بالسجود يجوز أن يكون موقتا بوقت معين
ولم يوجد ذلك السجود في إبليس فيسحق الذم لا لكون الأمر للفور واستدل
أصحنا بنا وجهين أحدهما أن الفور أمر زائد ثبوت فيحتاج إلى القرينة

ولنا أن الفور أمر زائد ثبوت فيحتاج إلى القرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم
التعقيب بالحال لا التعقيب بالاستقبال فمما
لا يحتاج إلى القرينة هو الأول الأصل
وإيضاح أن يقال أفعال الساعة لو بعد
ساعة أو بعد يوم فلو كان الأمر المطلق
للفور لكان الثاني والثالث متناقضا
والأول تكرارا وعرض يجوز أن يكون
الأول بيان تقرير والاخير أن بيان تغيير
واجب عن بيان التقرير بأنه لو كان
كذلك لبقى على إطلاقه كما كان قبل
التعقيب بالساعة إذ ليس بيان التقرير
الاتاكيد السابق باللاحق وانعقاد
الاجماع على أن أفعال مطلق وأفعال
الساعة مفيد مما يكذب به أقول أن أريد
الإطلاق لفظا فسلم لكنه غير مفيد وإن
أريد معنى فلا يسلمه القائل بالفور
فكيف يصح دعوى الاجماع
(بلا خلاف بينهما) أي بين أبي يوسف
ومحمد وذهب الكرخي وجماعة من
مشايخنا إلى أنه يوجب الفور عند أبي
يوسف خلافا لمحمد والصحيح أنه
لا خلاف بينهما ههنا

وكلا منا فيما لا قربنة بخلاف التراخي بمعنى عدم التقيد بالحال لا التقيد
بالاستقبال فإنه لا يحتاج الى القربنة لكونه أصلا والثاني أنه يصح ان يقال
إفعل الساعة أو بعد ساعة أو بعد يوم فلو كان الأمر المطلق للفور لكان الثاني
والثالث تناقضا والاول شكرا فان قيل يجوز ان يكون الاول بيان تقرير
والثاني بيان تغيير على ما مر مثله اجيب بأنه لو كان الاول تقريرا لبي الامر
على اطلاقه كما كان قبل التقيد بالساعة كذلك والاجماع على ان إفعل مطلق
هو افعل الساعة مفيد بما يكذبه على ما صرح به في القائي ورده الشارح
على ما يحمله انه ان اريد باطلاق افعل وتقييد افعل الساعة الاطلاق والتقييد
لفظا فلا يفيد المجيب لان المعترض سلم ذلك ويقول ان افعل كما يفيد الفور حال
كونه مطلقا لفظا كذلك يفيد حال كونه مقيدا لفظا بالساعة وان اريد
الاطلاق والتقييد معنى فلا يسلم القائل بالفور فلا يصح دعواه الاجماع فابق
الوجه الاول سلما وأشار بتفسير التراخي فيه بمعنى عدم التقيد بالحال لا التقيد
بالاستقبال الى دفع ما يتوهم من المعارضة بالقلب بان يقال بان الأمر المطلق
لو كان للتراخي لكان قولنا افعل الساعة تناقضا وقولنا افعل بعد الساعة
او بعد اليوم تكرارا ووجه الدفع اننا لا نقيد بزمان مخصوص نتوقف صحة
الاعتمال عليه كما يفيد القائلون بالفور بل نقول ان معنى التراخي عدم التقيد
بالحال لا التقيد بالاستقبال فيجوز للمكلف ان يأتي بالمأموره في أي زمان شاء
يشهد ان لا يفوته في عمره من غير ان يلحقه ضم التأخير والتقديم حتى لو أتاه فوراً
يخرج من العهدة واستدل القاضي بالقلاني ومن تبعه بأنه قد ثبت في الفعل
والعزم قبل آخر الوقت حكم خصم الكفارة اعني انه لو أتى باحدهما اجزاء
ولو تركهما عصى وذلك معنى ويجوز احدهما لا بعينه قبل آخر الوقت وهذا لان
الفعل لما جاز تركه في اول الوقت فلو لم يجب العزم بدلا عنه لم يكن الفعل واجبا
مطلقا لانه جاز تركه بلا بدل فيكون الواجب في اول الوقت احدهما لا بعينه
والجواب عنه بوجهين احدهما ان الحكم بثبوت حكم الكفارة للعزم ههنا
مستلزم يكون وجوب العزم ثلثا شرعا في الكفارة من حيث هو احدها وليس
ذلك بثابت والثاني ان الفاعل للصلاة في اول الوقت ممثلا لكونها صلاة واجبة
عليه بخصوصها لا لكونها احد الامرين واستدل امام الحرمين بان الطلب
متحقق بورود الامر والخروج من العهدة بالتأخير شكوك فيه فوجب ترك
الشكوك فيه فتمين المبادرة واجب عنه بأنه ان اراد ان الطلب على الفور

محقق فهو مصادره وان اراد ان الطلب على التراخي محقق فبعد خلاف المقصود فتعين الثالث والمطلق يحتمل الابتدار والتأخير من غير ترجيح فكما يخرج من العهدة بالمبادرة يخرج بالتأخير ايضا وجبئذ يكون مشكوكا (قوله) والخلاف الواقع بينهما آه) جواب عما شأ من قوله والصحيح انه لا يوجب الفور بلا خلاف بينهما تقريره انه كيف نبى الخلاف بينهما في عدم ايجابه الفور مع ان ابا يوسف قال ان الحج يجب على الفور وقال محمد على التراخي على ما صرح به في السادس من اقسام المقيد وبعد اتفاقهم في كونه للتراخي دون الفور لا يصح الاختلاف المذكور فاجاب المصنف بان الخلاف بينهما في الحج ليس بناء على مسألة الفور والتراخي كما زعمه الكرخي وجماعة من مشايخنا حيث قالوا ان الخلاف بينهما مبنى على ان الامر المطلق للفور عند ابي يوسف وللتراخي عند محمد بل الخلاف بينهما ابتدائي فمحمد اعتبر الحج بقضاء رمضان في انه واجب موسع متراخ موقت بالعمر فكذا الحج متراخ موقت بالعمر غير انه لا يؤدي الا في وقت خاص من السنة اعني اشهر الحج كما في ان الصوم لا يؤدي الا في وقت خاص من السنة اعني الشهر دون الليالي فكما لا يتعين وقت قضاء الصوم لا يتعين العبد فعلا فكذا الحج لا يتعين الا يتعين العبد فعلا ولو كانت السنة الاولى معينة للاداء لكان المأني بعده قضاء كسائر العبادات الموقفة اذا قامت عن اوقاتها وليس كذلك واو يوسف فرق بين قضاء رمضان وبين الحج فجعل الحج واجبا مضيقا اي فورا دون القضاء واستدل بان اشهر الحج من السنة الاولى بعد الامكان متعينة للاداء فلا يباح له التأخير عنها كوقت الظهر للظهر وهذا لان الخطاب بالاداء لحقه في هذا الوقت اتفاقا وهو فرد من افراد اشهر الحج لا من اجماله اذا المزاجعة انما تكون بادراك العام الثاني وهو مشكوك فيه اذ لا يدري انه هل بقي الى السنة الثانية اولا والموهوم لا يعارض المحقق العلوم فاذا انتفى المزاجعة بقيت اشهر الحج من العام الاول متعينة للاداء فيها فلا يسعه التأخير عنها بخلاف قضاء رمضان لان التأخير عن اليوم الاول لا يكون تقوئته له لتكته في اليوم الثاني فان قيل ممجي الليل يزول تمكته ثم لا يدري ابدرك اليوم الثاني ام لا يجب بان الموت في ليلة واحدة قبل ظهور علامته نادر فبني الحكيمة على الغالب واذا كان كذلك استوت الايام كلها فكأنه ادرك كلها فحجر بينهما ولم يتعين اولها لخلاف الموت في سنة واحدة فانه كثير ليس بشادر فلا يكون مدركا لكلها فتعين اولها (قوله اما لهذا الوفاق) اذ بعد هذا الوفاق لا مسامح

(والخلاف) الواقع بينهما (في الحج) انه هل يجب على الفور كما ذهب اليه ابو يوسف او على التراخي كما ذهب اليه محمد (ابتدائي) كما سيأتي بيانه في هذا الفصل وكونه ابتدائيا (اما لهذا الوفاق) على ان الامر المطلق للتراخي وامر الحج مطلق كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام ومن تبعه

الخلاف المذكور في الحج الا كونه ابتدائيا لعدم صحة ابتداءه على هذا الوقت
 (قوله في هذا الفصل) اي فصل الامر المطلق وليس مراده ان الخلاف
 في هذا الفصل بناء على الخلاف المعروف بين اصحابنا في الحج بل مراده
 بيان كيفية الخلاف في هذا الفصل بالخلاف المعروف وان كان امر البناء على
 العكس فكلمة على في قوله على الخلاف ليست بناءية فان قيل فعلى هذا
 لا تعرض في كلامه الى ابتداء مسألة الحج على مسألة الامر ولا على عكسه اصلا
 مع ان سوق كلامه وكذا التغليب الاكثري لا يستقيم الا على جعل كلامه هذا
 لبيان ابتداء مسألة الحج على مسألة الامر المطلق قلنا انما يرد هذا اذا جعل قوله
 على الخلاف مفعولا ثانيا لجعل وقوله في الحج متعلقا بالخلاف المعروف واما
 اذا جعل قوله على الخلاف قيدا ووصفا للفصل المذكور وقوله في الحج مفعولا
 ثانيا لجعل الم يرد ذلك ويكون كلام ذلك البعض لبيان ابتداء مسألة الحج على
 مسألة الامر المطلق فيستقيم كلامه وتغليظه تأمل (قوله بل هو موقوف) اي
 بمعنى ان البيان بعده غير مشروع لانه يعني انه قضاء على ما تقدم مثله (قوله
 وقد مر معناه) وهو ما يفيد المطلوب به بوقت يكون الاتيان به بعده قضاء وغير
 مشروع (قوله ما يفضل من المؤدى) صلة بفضل والمراد بالمؤدى هي الهيئة
 الحاصلة من الاركان الخصوصية الواقعة في الوقت ويقال لذلك المؤدى واجبا
 موسعا لتوسع وقته عنه (قوله على القدر المفروض) اي في كل من الاركان
 من القيام والقراءة والركوع والسجود في الصلاة (قوله وشرط للاداء)
 اختلاف في تفسير الاداء في التوضيح الاداء تسليم عين الثابت بالامر وهو الصلاة
 في الوقت وفي التلويح الاداء اخراجها من العدم الى الوجود بعد ما فسر المؤدى
 بقوله المؤدى من الصلاة هي الهيئة الحاصلة من الاركان الخصوصية الواقعة
 في الوقت فصيغ اخراجها راجع الى الصلاة الواقعة في الوقت فصار
 مآل التفسير بن الى امر واحد لان اخراج الصلاة الواقعة في الوقت من العدم الى
 الوجود هو تسليم عين الثابت بالامر ومراده رحمه الله بالفعل هو المعنى المصدري
 لا الحاصل بالمصدر لانه هو للمؤدى لا الاداء اي لان يكون فعل الفاعل اداء
 اي تسليمها لعين ماثبت بالامر وهو الصلاة في الوقت او اخراجا من العدم
 الى الوجود على ماثبت بالامر وانما كان شرطا للاداء لان الاداء لا يتحقق بدونه
 ويختلف باختلافه ولم يكن بداخلا في مفهوم الاداء حتى يكون ركنا له ولا يكون
 مؤثرا فيه حتى يكون علته ولا نه محل والمحل شرط للمحال (قوله تستلزم)

(اولا عدم الاطلاق) بل للتقييد
 بالوقت كما ذهب اليه الامام شمس الأئمة
 السرخسي حيث قال من اصحابنا
 من جعل هذا الخلاف على الخلاف
 المعروف بين اصحابنا في الحج انه على
 الغور او على التراخي ثم قال وعندى
 ان هذا غلط من فائده فالامر باداء الحج
 ليس بمطلق بل هو موقوف باشهر الحج
 وهو شوال وذو القعدة وعشر
 من ذي الحجة (واما مقيد به) اي بالوقت
 وقد مر معناه ولما كان تقسيم المقيد
 من حيث هو مقيد الى الاقسام باعتبار
 المقيد قسم المقيد الى ستة اقسام
 بعضها قيد حقيقة وبعضها تسامحا
 فقال (وهو) اي ذلك الوقت
 (اما ظرف للمؤدى) المراد به ما يفضل
 من المؤدى اذا اكتفى على القدر
 المفروض (وشرط للاداء) اي لان
 يكون الفعل اداء لا قضاء

شرطية آه لان الظروف محال والحال شرط على ما عرف في محله (قوله
 أي اريد بالمؤدى نفس الفعل) أي الحاصل بالمصدر (قوله فاللزم مسلم) فيه
 أن المراد بالمؤدى هو الهيئة الحاصلة من الأركان المخصوصة الواقعة في الوقت
 وبالأداء هو تسليم عين الثابت بالامر على ما عرفت فكانا خبرين كالزكاة فان
 أداءها تسليم الدراهم مثلاً إلى الفقير والمؤدى هو نفس تلك الدراهم وإذا كانا
 خبرين لا يلزم من ظرفية الوقت للمؤدى شرطية للأداء لا يلزم من كون الشيء
 ظرفاً للشيء كونه شرطاً للغير بل لا يلزم من كون الشيء ظرفاً للشيء كونه شرطاً لذلك
 الشيء فضلاً عن غيره كالوعاء ظرفاً لماء فيه وليس شرطاً له لوجوده بدون ذلك
 الظرف وإلى ما أشار في الشق الأول تأمل على التأويل أن الوقت مقارن للأداء لكونه
 محلاً له فكيف يكون شرطاً له والشرط لا بد من تقدمه على الشرط وعلى تقدير
 تسليمه فهو خبر بين فلا يستغنى عن ذكره لكن لا بد له من دليل أدل من كونه مجرد
 ذكره وما ذكره من كونه محلاً له والمحل شرط للحال لا يصلح دليلاً لما عرفت
 من اقتضائه المقارنة وهو خلاف مقتضى الشرطية من التقدم وكذا ما ذكره
 من أنه موقوف عليه للأداء مع عدم دخوله فيه بلا تأثير في وجوده لا يصلح دليلاً
 لكونه عام السببية ثم الأوجه في الجواب عن أصل السؤال أن يقال إن مقصوده
 بيان ما به الاشتراك وما به الامتياز بين الصلاة والصوم فكونه ظرفاً للمؤدى
 هو ما به الامتياز بينهما وكونه شرطاً للأداء وسبباً للوجوب هو ما به الاشتراك
 فلذا ذكره صريحاً (قوله للوجوب الأداء آه) اعلم أن ههنا وجوباً ووجوب
 أداء ووجوداً ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي
 هو الإيجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت أي الجزء الأول منه على ما سيظهر
 لك ووجوب الأداء سببه الحقيقي تعلق الخطاب بالأمور به وسببه الظاهري
 هو لفظ الأمر الدال على ذلك مع القدرة بمعنى سلامة الآلات والأسباب
 وسياق عام تحقيق الفرق بين الوجوب ووجوب الأداء مصرحاً ولم يتعرض
 لبيان سببهما الحقيقي لعدم تعلق غرض الفقيه بهما ووجود الأداء سببه الحقيقي
 خلق الله تعالى وإرادته وسببه الظاهري استطاعة العبد أي قدرته المؤثرة
 المستجمعة لجميع شرائط التأثير التي لا تكون إلا مع الفعل زماناً فعمله إن نفس
 الوجوب خبري لا اختيار فيه بمعنى أنه لا تفترق استطاعة العبد أصلاً لا بمعنى
 القدرة الممكنة أعني صحة الأسباب وسلامة الآلات ولا بمعنى القدرة الحقيقية
 المستجمعة لجميع شرائط التأثير لكون سببه الحقيقي والظاهري مما ليس فيه

فإن قيل ظرفية الوقت للمؤدى
 تستلزم شرطية للأداء فلا حاجة
 إلى ذكرها قلنا إن اريد بالمؤدى نفس
 الفعل مع قطع النظر عن وصف الأداء
 فلا استلزام قطعاً لتحقيقه بعد الوقت
 وإن اريد به المؤدى من حيث هو المؤدى
 فاللزم مسلم لكنه خبر بين حتى
 يستغنى عن ذكره (وسبب لنفس
 للوجوب) لا للوجوب الأداء فإنه ثابت
 بالخطبات كما سيأتي إن شاء الله تعالى

اختيار العبد اصلا وان وجوب الاداء اختياري من حيث انه يعتمد على القدرة
 الممكنة وجبري من حيث عدم اعتماده على القدرة الحقيقية اذ لا يتعلق الخطأ
 ولا يتوهم به مالم يكن له قدرة بمعنى سلامة الاكالات وصحة الامباب ولهذا
 كان وجوب الاداء لم يثبت في حق العاجز كالنائم والمغمى عليه وان ثبت له نفس
 الوجوب لعدم احتياجه الى القدرة وان وجود الاداء اختياري من كل وجه
 قال فخر الاسلام ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفضل واختلقوا في تفسيره
 قيل اي ولما ذكرنا ان نفس الوجوب يتفصل عن وجوب الاداء كانت الاستطاعة
 التي هي سلامة الاكالات مقارنة للفعل اي لوجوب ادائه لا لنفس الوجوب وقيل
 اي لما ذكرنا من ان نفس الوجوب لا يتفصل الى فعل المكلف وقدرته هي كانت
 الاستطاعة بمعنى القدرة الحقيقية مقارنة للفعل اي لوجوده وكذلك وجوب
 الاداء لا يتفصل الى وجود الفعل والقدرة الحقيقية لان القدرة الحقيقية مقارنة
 لوجود الفعل فنفس الوجوب ووجوب الاداء يتفصل عن وجود الفعل والقدرة
 الحقيقية لان الوجود غير مراد من وجوب الاداء عند اهل السنة والجماعة ووجود
 الايمان من جميع الكفرة والطاعة من جميع العباد لانه يستحيل تخلف المراد عن
 ارادة الله تعالى عندهم وهم مكلفون مخاطبون بالايان والطاعة ثبتت
 ان وجوب الاداء كنفس الوجوب ولم يوجد وجود الايمان منهم وقسمه بعضهم
 بقوله اي ولكون الوجوب جبريا من الله تعالى بالجبر لا بخلق الله تعالى
 الاستطاعة الحقيقية مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع نفس
 الوجوب وهو جبري لا اختياري اصلا لعدم اعتماده على القدرة مطلقا او مع
 وجوب الاداء لكن المتعبر فيه الاستطاعة بمعنى سلامة الاكالات لا بمعنى القدرة
 الحقيقية فيكون مع الفعل ثبت ان نفس الوجوب كان جبريا مطلقا ثابتا
 بالسبب ووجوب الاداء جبريا من وجه اختياري من وجه ثابت بالخطاب
 ووجود الفعل اختياري من كل وجه ثابت بخلق الله تعالى وارادته فان قيل اذا
 لم يوجد الفعل من العبد بعينه ارادته تعالى وخلق الله اياه فهل يكون ذلك عند العبد
 حتى لا يخبره بان يقول لك ما اردت وجوده وما خلقت القنطرة الحقيقية عليه حتى
 افعله قلنا لان ذلك غيب عنه فكان العبد ملزما وتجاوزا عليه بعدم توجه
 الخطاب اليه لان وجوب الاداء عليه بالخطاب انما يكون عند سلامة الاكالات
 وبعد سلامة الاكالات وتوجه الخطاب اليه لا عند ذلك (قوله مع عدم دخوله فيه)
 فلا يكون ركنا وقوله ولا تأثيرة احتراز عن الملهة (قوله وقد ذكرناه ادلة الله)

(كوفت الصلاة) فانه ظرف لها لفضله
 عنها اذا اكتفى بالقدر المفروض
 وشرط لا دائها لتوقفه عليه مع عدم
 دخوله فيه ولا تأثيرة في وجوده وسبب
 لوجوبها وقد ذكرناه ادلة اقواها
 قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس
 فان الاصل في الامام كونها للتعليل دون
 الوقفية

الاول قوله تعالى اقم الصلاة ليدرك الشمس على ما بينه رحمه الله تعالى الثاني صحة
 اضافة الصلاة اليه فانه يقال صلاة الفجر وصلاة الظهر فان الاصل في الاضافة
 الاختصاص فيصرف الى الاختصاص الكامل لاطلاقه كما ان الاختصاص
 في قوله المال لا يدالي الكامل وهو بطريق الملك فقيما نحن فيه هو ما يكون بطريق
 السببية الثالث ان صفة الصلاة تتغير بتغير الوقت حيث يصح في وقتها الكامل
 وتكره في اوقات مخصوصة وهذا علامة السببية لان الحكم نتيجة السبب فيثبت
 على حسب ثبوته كالبيع فانه لما كان سببا للملك تغير الملك بتغيره حيث يصح
 بصحته ويفسد بفساده فان قيل ان الاختلاف بالكمال والنقصان قد ينبع
 الظرف ايضا كما في صوم يوم النحر فلا يدل على السببية اجيب عنه بان الاصل هو
 لاختلاف الحكم باختلاف السبب فيحمل عليه ما لم يعلم دليل بصرفه عنه ولم يعلم
 ورد بمنع هذا الاصل مستندا بوجود اختلاف الحكم باختلاف الظرف كما ترى
 أقول كل من الجواب والرد مبنى على عدم الفرق بين المظروف والسبب والفرق
 بينهما ظاهر فان المظروف هو المؤدى والسبب هو نفس الوجوب فعلى هذا
 الفرق ان التغير بتغير الوقت لمس نفس المؤدى اعني الهيئة المخصوصة الحاصلة
 من الاركان المخصوصة لان تلك الهيئة متحدة في جميع الاوقات والاداء اعني
 اخراج المؤدى من العدم الى الوجود في وقته المضروب لاستواء اخراجه الى
 الوجود في الوقت الكامل والناقص بل التغير بتغير الوقت هو نفس الوجوب لانه
 يجب في الوقت الكامل كاملا وفي الوقت الناقص ناقصا فظهر ان التغير بتغير
 الوقت هو السبب لا المظروف ولا المشروط ولا الخفاء في ان الاصل اضافة تغير
 السبب الى سببه لالى الظرف الرابع انه يفسد تعجيل الصلاة قبل وقتها وهذا
 علامة السببية ايضا لان تقديم السبب على سببه لا يجوز كالزكاة لا يجوز تعجيلها
 قبل سببها وهو النصاب ويجوز بعده فان قيل كما لا يجوز تقديم السبب على السبب
 كذلك لا يجوز تقديم المشروط على الشرط كالصلاة فانها كما لا يجوز قبل وقتها
 لا يجوز ايضا قبل الطهارة اجيب عنه نارة بانه قد يصح تقديم المشروط على
 الشرط كتقديم الزكاة على الحول بعد وجود النصاب واما التقديم على السبب
 لا يجوز اصلا واخرى بانهما وان اشتركا في عدم جواز التقديم لكن الفارق بينهما
 قائم وهو وجود القرينة المريحة لاحد الجانبين اعني كون الفساد لعدم السبب
 لا لعدم الشرط وذلك لان الصلاة تتغير بتغير الوقت فيكون سببها لا شرطا
 اذا المشروط لا يتغير بتغير الشروط ولا يخفى عليك ان في كل هذين الجوابين

نظرا اما في الاول فلا بد بطلان تقديم المشروط على الشرط ضروري لانه موقوف عليه فلا يتقدم عليه والحول في الزكائين شرط الوجوب لولا اداها لوجب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلاة فانه شرط لادائها فيجب ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطية له لاسيما لنفس الوجوب وفي التلويح ان بطلان تقديم المشروط على الشرط اظهر من بطلان تقديم المسبب على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح امارا للسببية واما في الثاني فلا بد من هذا الترجيح من قيل الترجيح بكثرة الادلة والشهود لان ما ذكره من الترجيح دليل مستقل على المدعى على ما ذكره في الثالث ولا ترجيح بكثرة الشهود بل الترجيح انما يقع بوصف غير مستقل على ما مضى في باب الترجيح الخاص ان الوجوب يحدد بتحدد وقته وهذا من اماره السببية ولا يخفى عليك ان كلامنا من هذه الوجوه وان لم يفد القطع الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع اذرب مجموع بخالف حكمه حكم الاتحاد كجمل مجموع (قوله ومعنى سببية لها آه) شروع في تحقيق كون الوقت سببا لوجوبها ازالة لما ينوهم ان السبب هو المؤثر في السبب فتدبرهم ولا تأثير للوقت في الصلاة فكيف يكون سببا لها ويثانه ان السبب الحقيقي لنفس الوجوب هو ايجاب الله تعالى القديم الا انه رب الحكم اعني نقص الوجوب على الوقت مع ان العباد شرعت شكرا للنعم المتزاد في الوقت من الوجود وغيره فينبغي ان يكون سبب الوجوب هو النعم الواقعة في الوقت لظهور الوقت لنا كون الاجاب القديم غائبا عنا والنعم المتزاد فيه كثيرة غير منضبطة واكثرها غائب عنا ايضا فاقم الوقت مقام النعم الخالصة فيه فصار هو السبب تيسر التاكثير تيسر الاحكام على السبب الظاهر تيسر لنا كالمالك على الشراء وحل الوطئ على النكاح وحرمة على الطلاق ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة اليه امضا فالى هذه الامور وهذه الامور تجعل مؤثرة بجعل الله تعالى كالتار في الاحراق بخلق الله تعالى غيب الماسة (قوله ان ظرفية الوقت آه) يعني لوجمل كل الوقت سببا كما جعل ظرفا يلزم منه احد المحذورين اما تأخير الاداء عن وقته او تقدمه على سببه لانه لا بد فيه من رعاية معنى السببية ومعنى الظرفية ولوروى فيه معنى السببية يلزم منه تأخير الاداء عن الوقت وفيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليها بقوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ولوروى معنى الظرفية يلزم منه تقديم الحكم على سببه وهو متعبد لالة العقل واذا لم يمكن اجتماعها وقد ثبت الاول

ومعنى سببية لها ان الموجب الحقيقي وهو الله تعالى رب الحكم عليه لظهوره مع كون العباد شكرا لنعمة الوجود فيه ونعم اخرى متوالة فيه كترتيب سائر الاحكام على امور ظاهرة مناسبة تيسرا كالمالك على الشراء والمالك على النكاح ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة اليه امضا فالى هذه الامور وهذه الامور تجعل مؤثرة بجعل الله تعالى كالتار في الاحراق فان قبل الحكم قديم فلا يؤثر في الخلق فلما قدم هو الاجاب الا ان الوقت ليس بمؤثر فيه وانما يؤثر فيما يرتب عليه بحسب التعلق كالوجوب مثلا وهو حادث فلا اشكال قوله (ولنا في الظرفية السببية) على لقوله فلما قدمت عليه اي تكون ظرفية كل الوقت للمؤدى فتاخره لسببية للوجوب (فلما السبب) للوجوب (جزء) من الوقت لأكمله ووجه المناقاة ان ظرفية الوقت تقتضي الاطاعة وسببية التقدم

لان الكلام فيما فضل وقته من الاداء فانتفى الثاني فثبت ان السبب جزء منه
فان قيل لانتم لزوم سببية البعض من انتفاء سببية الكل لجواز ان يكون السبب
مطلق الوقت لأكله ولا بعضه والمطلق اعم منها فقلنا لا يمكن ذلك لان في الاطلاق
يدخل الكل والبعض فليزم حينئذ ان يصح جعل الكل سبباً لمن حيث هو مطلق
الوقت وقد ثبت بطلانه فلا بد من تقييده بالبعض فيكون السبب هو البعض
للمطلق الشامل له وللكل (قوله المحاط غير المسبب) لان المحاط هو المؤدى
والمسبب هو نفس الوجوب (قوله لكنه يستلزمه) اى لكن المحاط يستلزم
الوجوب واذا استلزمه يلزم المساواة المذكورة لان الظرفية كما تستلزم
تقديم المحاط على الوقت تستلزم ايضا تقديم الوجوب عليه بواسطة المحاط وكونه
سبباً له يستلزم تأخيره عن الوقت فتلزم المتأخرة (قوله سواء وليه الشروع ام لا)
اى مع قطع النظر عن مقارنة الشروع له وعدم مقارنة (قوله والا لما صح
الاداء آه) اى لو كان السبب هو الجزء الاخير على التعيين لما صح الاداء قبل
ذلك الجزء لامتناع تقدم المسبب على السبب فان قيل ان المسبب هو نفس
الوجوب لا الاداء ولا وجوب الاداء فلا يلزم من تقدم الاداء على ذلك الجزء
الاخير تقدم المسبب على السبب قلنا لا خلاف في تقدم نفس الوجوب على الاداء
وووجوب الاداء فليزم بالضرورة من تقدم الاداء على ذلك الجزء تقدم الوجوب
عليه ايضا واليه اشار بقوله انه لا اداء قبل الوجوب (قوله ظهر ان السبب هو
الجزء الاول آه) فيه بحث من وجهين احدهما انه لا يلزم من عدم تعيين الجزء الاول
والاخر للسببية ظهور ككون السبب هو الجزء الاول لجواز ان يكون
كسراً معينا من الكسور كالثلث والرابع والخمسين والنصف والثاني ان المقصود
ههنا بيان تعيين جزء من الوقت للسببية لا بيان كون الجزء الاول سبباً بلا تعيين
لان كونه سبباً بلا تعيين علم مما سبق حيث اثبت ان السبب جزء من الوقت لاأكله
وهو شامل لجميع الاجزاء فاذا اثبت ان السبب جزء من الوقت بلا تعيين لاأكله
ثم ابطل كون الجزء الاول والاخر متعينا للسببية فكان المقام مقام بيان تعيين
الجزء للسببية بذكر المرجح فالاولى ان يقال واذا لم يتعين الاول والاخر ظهر
ان السبب هو الجزء الذى يتصل به الاداء ويليه الشروع على ما وقع
في التلويح فكان اتصال الاداء هو المعين والجواب عن الاول ان عدم جواز
كون تلك الكسور سبباً ظاهراً لعدم المرجح فلا حاجة الى ابطالها وعن الثاني
ان ههنا ثلاثة مقامات الاول بيان ان السبب هو الجزء اى جزء كان لاالكل

وقد ثبت الاول لان الكلام في الاداء
لا القضاء فانتفى الثاني فان قيل المحاط غير
المسبب فلا منافاة قلنا نعم لكنه يستلزمه
اذا لاداء قبل الوجوب بلا خلاف ثم ذلك
الجزء لا يجوز ان يكون اول الوقت
على التعيين سواء وليه الشروع ام لا
والا لما وجبت على من صار اهلاً لها
بعده واللازم باطل بالاجماع ولا آخره
على التعيين والا لما صح الاداء في الاول
لامتناع التقدم على السبب وقد عرفت
انه لا اداء قبل الوجوب واذا لم يتعين الجزء
الاول ولا الاخر ظهر ان السبب هو
الجزء الاول وان لم يتعين للسببية لسلامته
من المزاحم اذا العدوم لا يصح ان يكون
معارضاً للموجود

وقد ذكر ذلك بقوله قلنا السبب جزء من الوقت والثاني بيان ذلك الجزء وهو
الجزء الاول لوجود المخرج وهو الوجود اولاً وانهم المزاخر اقل المعدوم لا يزال
للموجود وقد ذكر ذلك بقوله هو الاول والثالث بيان تقرر السببية في الجزء الاخير
وقد ذكر ذلك بقوله ثم ان اوله الشروع فعلى هذا يكون معنى قول السراج
وان لم يتعين للسببية وان لم تتقرر السببية فيه لان الجزء الاول يتعين للسببية
لتقدمه وعدم من اجبه الا انه لا يتقرر فيه السببية لعدم اتصال الاجزاء وكذا
يكون معنى قوله السابق على التعين بمعنى تقرر فيه السببية اي لا يجوز
ان يكون اول الوقت على ان تكون السببية متفردة فيه مع قطع النظر عن
اتصال الشروع فيه واعلم انه رحمه الله صرح ان الطرف هو كل الوقت والسبب
هو الجزء الاول ولم يبين ههنا الشرط بله مطلق الوقت او كله او الجزء منه
وقد اختلفت فيه عباراتهم في التلويح انه هو الجزء الاول من الوقت وبه صرح
المصنف فيما بعد حيث قال والشرطية كالسببية الا في الاشتغال بالكل وقال
في شرح المغني السراج الهندي ان السبب هو الجزء السابق للطرف هو جميع
الوقت والشرط هو الجزء للمقارن للاداء وهو للناسب لقوله لان الحال شروط
للاحوال وقال في التلويح ان الطرف هو مطلق الوقت والسبب هو الجزء المتصل
به الاداء بخلافه لما ذكره المصنف من ان الطرف هو كل الوقت والسبب هو الجزء
الاول مع قطع النظر عن اتصال الاداء به وفائدة الاتصال الذي تقرر السببية
في الجزء لا في نفس السببية على ما ظهر في التلويح والتحقيق ما ذكره رحمه الله لان
المطلق يشمل الجزء كاشتمال الكل وقد ثبت ان الجزء ليس بطرف بل الطرف هو
كل الوقت وان اتصال الاداء بالجزء لا يدخل له في اصل السببية ثم اعلم ان في قوله
رواها لم يتعين الجزء الاول والاخر الى قوله الى جزء يسع ما بعده الخ ههنا مشارة
الى ما ذهب اليه جمهور اصحابنا واصحاب الشافعي وعامة المتكلمين من ان
الواجب اذا تعلق بوقت بفضل عن ادائه يسمى واجبا موسعا كما سمي ذلك الوقت
ظرفا ومعنى التوسع ان جميع اجزاء الوقت وقت لادائه بطريق الاشتغال من جزء
الى آخر فمما يرجع الى سقوط الفرض ويجوز له عليه التأخير عن اول الوقت الى
ان يتضيق الوقت بان يعلم انه لو اخرج عنه قلت الاداء فيقتد بحرم التأخير وهذا بناء
على ان وجوب الاداء يتفصل عن نفس الوجوب وان الخطاب بالاداء لا يستعمل
وانكر بعض العلماء التوسع في الوجوب وقال انه ينافي الوجوب لان الواجب
ما لا يسع تركه ويعاقب عليه والقول بالتوسع فيه بوجوب ان يجوز تركه ولا يعاقب

عليه وهذا جمع بين المتأفين ثم اختلف المتكرون فقال بعضهم الوجوب يتعلق
 بأول الوقت فان آخره فهو قضاء وقال بعضهم انه يتعلق بآخره فان قدمه فهو نفل
 يمنع لزوم الفرض عندهم وموقوف على ما يظهر من حاله عند آخرين منهم
 فان بقي اهلا للوجوب كان المؤدى واجبا وان لم يبق كذلك كان نفلا واستدل
 القائلون بانه يتعلق بأول الوقت بان الواجب الموقت لا ينظر لوجوبه بعد استكمال
 شرائطه سوى دخول الوقت فعلم انه متعلق به كافي سائر الاحكام مع اسبابها
 واذا ثبت الوجوب بأول الوقت لم يجز ان يكون متعلقا بما بعده لامتناع التوسع
 على ما تقدم انفا واستدل القائلون بانه يتعلق بآخر الوقت وهم العراقيون
 من اصحابنا بانه لما جاز التأخير الى ان يتضيى الوقت وامتنع التوسع لما تقدم كان
 الوجوب متعلقا بآخره ثم المؤدى قبله اما ان يكون نفلا كما قال البعض منهم لانه
 ممكن من الترك في اول الوقت لا الى بدل وانهم وهذا احد الثقل الا ان باداه يحصل
 المطلوب وهو اظهار فضيلة الوقت فيمنع لزوم الفرض في آخر الوقت كمن توفضا
 قبل دخول الوقت يقع نفلا ومع هذا يمنع لزوم الفرض بعد دخول الوقت واما
 ان يكون موقوفا كالزكاة المجلة قبل الحول فانه اذا عمل شاة من اربعين شاة الى
 الساعى ثم تم الحول وفي يده ثمان وثلاثون له ان يسترد المدفوع ان كان قائما
 وان كان الساعى تصدق بها كان متطوعا ولو تم الحول وفي يده تسع وثلاثون
 كان المؤدى زكاة واستدل الجمهور بالنصوص والاجماع فان قوله تعالى أم
 الصلاة لدلوك الشمس وقول جبرائيل عليه السلام في حديث الامامة ما بين
 هذين الوقتين وقتك ولاملك وقول النبي عليه السلام ان الصلاة اولا وآخرا اى
 لوقتها يتناول جميع اجزاء الوقت ويدل على ان جميعها وقت لا ذاء الواجب وليس
 المراد تطبيق فعل الصلاة على اول الوقت وآخره ولا فعلها في كل جزء من الاجماع
 فلم يبق سوى انه اراد به ان كل جزء منه صالح لوقوع الفعل فيه ويكون المكلف
 مخيرا في ايقاعه في اى جزء شاء ضرورة امتناع قسم آخر فعلم ان التوسع ثابت
 شرعا وليس بممتنع عقلا ايضا وهو ظاهر وكذا الاجماع منه قد علم ان الواجب
 انما يتأدى بنية الظهر لا بنية النفل ولا بمطلق النية ولو كان نفلا كما زعم بعضهم
 التأدى بنية النفل ولو كان موقوفا كما زعم الباقرين التأدى بمطلق النية واستوت
 فيه نية النفل والفرض وقولهم وجد في المؤدى في اول الوقت ممنوع لان ذلك
 ليس بترك بل تأخير ثبت باذن الشرع وشارحه الله بابطال تعيين الجزء الاول
 والجزء الاخر الى ردهذين المذهبين (قوله ولصحة الاداء) عطف على قوله لسلامته

ولصحة الاداء بعده ولو لم يكن سببا لما صح

(قوله ولولم يكن سببا) أي الجزء الأول لما صح أي الأداء إذا لم يكن تقديم السبب ولا شيء ههنا غير الجزء الأول (قوله ولا تنفائها) شروع في بيان وقت القضاء حاصله أن الدلائل دالة على سببية كل الوقت لكنها عدلت في الأداء إلى البعض لضرورة الشافعية ولما انتفت تلك الشافعية في القضاء بانتفاء الظرفية رجع الأمر إلى الأصل (قوله أي كل الوقت) أي كل الوقت السابق (قوله ثم إن وليه الشروع) شروع في بيان ما تقرر به السببية وهو اتصال الأداء به فإن قيل المسبب ههنا هو نفس الوجوب لا الأداء ولا وجوب الأداء فإلى حاجة إلى اتصال الأداء به أجب بأن الوجوب مفض إلى الأداء قبصر الأداء أيضا مسببا بواسطة الوجوب فيعتبر الاتصال به (قوله بأن يقع أول الشروع بعد ذلك الجزء) فإن قيل حين وقع الشروع في الجزء القسام انعدم الجزء الأول لأن أجزاء الزمان معدات فكيف بمصور اتصال الأداء وتقرر السببية بالمعوم قلنا نعم الآن للشرع اعتبره موجودا فإن قيل إن السببية عرض وكذا الزمان والعرض لا يقوم بالعرض على ما بين في الكلام قلنا قد جوز ذلك في الكلام أيضا على أن الشرع اعتبره في حكم الجواهر قال في التلخيص فإن اتصل به الأداء تقرر به السببية فاختلفوا في تفسيره ففسره اللقاني مثل ما فسر به الشارح بأن يقع أول الشروع آء وقال الفاضل السمرقندي المراد به أن يقع أول الشروع في الجزء الأول الذي لا يجرى ورده القائل بأن تقدم السبب على المسبب واجب ووقع أول الشروع في الجزء الذي فرض أنه سبب ينافي التقدم بل يقتضي المقارنة الظرفية واعتراض عليه بأن السببية لا تقتضي التقديم الزماني بل التقديم الذاتي كاف كتقديم حركة الأصبع على حركة المفاج وإجب عنه بأن معنى سببية الوقت كون العبادة شكر النعمة الوجودية ومن لوازم الشكر سبق النعمة سبقا زمانيا ورد بأن هذا غير ثابت فإن أسباب الشروع غير ملزمة بتأثيرها لكونها إمارات في الحقيقة فعلم منه أن القول بافتراق الشروع بأول الجزء ليس مختصا للشافعية بل قال به بعض الحنفية أيضا ثم المراد بالشافعية ههنا ليس كلهم بل بعض منهم وهم القائلون بأن الوجوب يتعلق بأول الجزء من ذكرين التوسع على ما تقدم آنفا مع جوابه (قوله صحت عندهم) فإن قيل إذا لم يفتقر بأول الجزء منه فهل يصح عندهم قلت لا بل يكون قضاء على ما تقدم لأنهم إنكروا التوسع وقالوا بالقضاء في الجزء الثاني (قوله قلنا بعد تسليم الرواية آء) الظاهر أنه إشارة إلى منع المتقدمين المذكورين أحدهما قبل السؤل والآخرى بعده

(ولا تنفائها) حق (القضاء) بسبب انتفاء ظرفية الوقت له (قلنا هو) أي السبب في حق القضاء (الكل) أي كل الوقت (بأنه) أي بعد ما كان السبب هو الجزء الأول (أن وليه) أي ذلك الجزء (الشروع) بأن يقع أول الشروع بعد تلك الجزء خلافا للشافعية فإن المقارنة به تعتبر عندهم فإن فرضنا تقارن أول الصلاة بأول جزء من الوقت صحت عندهم لا عندنا لوجوب تقدم السبب على المسبب فإن قيل التقدم الذاتي كاف في السببية قلنا بعد تسليم الرواية وإمكان أن لا يتقدم جزء لا يجرى أن معنى سببية الوقت كما عرفت كون العبادة شكر النعمة الوجودية فيه

على ترتيب ألف والتشديد يعني لا نسلم رواية المقارنة بالجزء الأول من الشافعية
وكفاية التقديم الذاتي ولا يمكن ان لو امكن عدم تقديم جزء لا يجوز في الزمان لكثرة
غير ممكن ولو سلم ذلك الى تلك الرواية عنهم وكفاية التقديم الذاتي بناء على امكن
عدم تقديم جزء لا يجوز في قوله وامكان ان لا يقدم اشارة الى سند المنع الثاني قال
في منهاج الشافعي انا لو فرضنا تقارن اول الصلاة باول الوقت صححت عند الشافعية
وقال بعض للفضلاء هذه الرواية متنوعة ففيه اشارة الى ما ذكرناه من التعيين
(قوله سبق النعمة) اي زمانا على ما هو المطلوب (قوله تنقل الى السببية عن ذلك
الجزء) لانه لو لم تنقل السببية عنه الى الثاني بل بقيت فيه يلزم عدم وجوب
المصلاة على الطاهر من الحيض والنفاس والمفريق من الجنون والكافر اذا سلم
بعد انقضاء الجزء الاول الذي هو السبب كما لو طهرت او افاق او اسلم بعد خروج
وقت الظهر مثلا فانه لا يجب الظهر عليه ويلزم على من سافر في الجزء الثاني
ان يصلي ان بعا وعلى من اقام في الجزء الثاني ان يصلي ركعتين لانقضاء السبب
مع ان الامر بالعكس فان من سافر في الجزء الثاني يصلي صلاة للسفر ومن اقام
فيه يصلي صلاة المقيم بالاجماع فثبت هذه الاحكام على انتقال السببية من الاول
الى الثاني الى الجزء المضيق بالضرورة فان قيل لا نسلم تحقق الضرورة في الانتقال
منه اليه لجواز ان يجعل جميع ما تقدم على الاداء من اجزاء الوقت سببا لحصول
تقدم السبب مع صفة الاتصال بالسبب في هذا المجموع ايضا كما في الجزء
المتصل به الاداء قلنا لا يجوز ذلك لان فيه تخطيا عن القليل وهو الجزء
المتصل به الاداء الى الكثير وهو جميع ما تقدم من الاجزاء وذلك لا يجوز
بل دليل لان الدليل قد دل على ان السبب هو الكل ثم اقتضت الضرورة ان ينقله
الى الجزء الاخرى ثم ثبات السببية لجميع ما تقدم على الاداء من الاجزاء لا بد
من قليل ولا قليل فنقل بالضرورة الى الجزء الذي يتصل به الاداء والحاصل
ان السببية لو لم تنفصل عن الجزء الاول فاما ان تظم معه الاجزاء المتقدمة
على الاداء لولا فلان لم تظم اليه يلزم ترجيح العدوم على الوجود مع صلاحية
الوجود للسببية واتصال المقصود به وانه فاسد وان صحت اليه يلزمه التضييق
من القليل الى الكثير بلا دليل وهو فاسد ايضا فبين الانتقال فان قيل قد يقرر
في محله ان بقاء الحكم يستغني عن بقاء السبب فبعد ما ثبت الوجوب في ذمته
بدخول الجزء الاول ولم يتصل به الاداء فليس حاجتا الى الاتصال بالجزء
المتصل به الاداء لاستغناء الحكم عن السبب ببقائه وقد قررنا ايضا

ومن لوازم السكر سبق النعمة (تقرر)
اي السببية (فيه) اي في الجزء الذي يليه
الشروع (والا) اي ولو لم يلبه الشروع
(تنقل) اي السببية عن ذلك الجزء ليتبنا
ذلك الانتقال (بالترتيب) يلزم ان يكون
الثاني ثم الى الثالث ثم وثم فان قيل الانتقال
من خواص الجواهر فلا يتصور
في الاعراض والامور الاعتبارية

في العقود الشرعية باقية شرعا لانها في حكم الجواهر فيجوز ان يكون الجزء
 الاول بالشرع بلا حاجة الى الانتقال لعدم لزوم ترجيح المدوم على الموجود
 بحيث على الاول بانه لو كان كذلك لزم عدم وجوب الصلاة على من طهر من
 الحيض والنفس بعد الجزء الاول لعدم ثبوت الحكم عليه وقت انعقاد السبب
 لان القيام بعد الثبوت وفيه نظر لان اول الوقت في حقه هو الجزء الذي طهر فيه
 ومن التفت بان الموجود حقيقة وحكما اولى من الموجود حكما فقط (قوله
 كالمالك) فله عبارة عن القدر على التصرف (قوله الى جزء يسع مابعده)
 قال في الكشف هذا لمبالغة جانب العلة لان يكون ذلك شرطا حتى لو ادرك اقل
 من ذلك يجب عليه الصلاة انتهى وهذا بناء على ان امكان القدرة لتوهم امتداد
 الوقت بوجد في اقل ما يسع فيه العبرة اعلم ان عبارة القوم مختلفة ههنا فقال
 فخر الاسلام واذا انتهت السببية الى آخر الوقت حتى تعين الاداء لازما استقرت
 السببية لما يلي الشروع في الاداء واعتبر عليه بان قوله الى آخر الوقت ان جل
 على وقت التصديق لاعلى الوقت الذي لا يسع فيه الا الفرض على ما يشعر به
 قوله حتى تعين الاداء لازما لان الاداء لا يتعين الا في ذلك الوقت ايضا فاصار هذا
 من حيث هو لا علمنا الثلاثة لان استقرار السببية في وقت تعين الاداء هو
 من حيث هو وعندنا لا يستقر فيه بل ينتقل الى مابعده ايضا ان لم يتصل الاداء به
 وان جلي على الجزء الاخير كالموجود حقيقة لم يبق لقوله حتى تعين الاداء لازما فائدة
 لان تعين الاداء ثابت قبله واجيب باختبار الشق الاول وسجل قوله استقرت
 السببية على استقرارها في حق وجوب الاداء لافي عدم جواز الانتقال ورد
 على من سبق من سبق كلامه واجب بعضهم عن الاصل الاشكال باختبار الشق الثاني
 وسجل قوله حتى تعين الاداء لازما على تقرير الواجب يعني اذا انتهى الانتقال الى
 آخر جزء من الوقت حتى تقر الواجب بحيث لا يحتمل السقوط استقرت السببية
 على ذلك الجزء ان اتصل المبرور به ولا ينتقل الى غيره اذ لم يبق بعد شيء يحتمل
 الانتقال اليه ولهذا اعتبر حال المكلف فيه وان لم يتصل الشرع به ينتقل الى
 التالي لكونه فضلا ورد بانه بعد من الاول وقبل الصواب في الجواب ان المراد به
 هو الجزء الاخير بناء على توهم امتداد الوقت وقوله حتى تعين الاداء لازما لشارة
 الى حال المكلف في ذلك الجزء فظن عند ذلك الجزء يعتبر حال المكلف باعتبار
 المواضع وزوالها عن الحيض والطمهر والصبي والبلوغ والكفر والجنون
 في المعنى فان اتصل به الاداء تقررت السببية فيه والانتقال الى ان يتصدق

فكانت قد ثبت في قواعد الشريعة ان الامور
 الشرعية لها حكم الجواهر
 فيجري فيها الانتقال ونحوه كالمالك
 وغيره (الى جزء) متعلق ينتقل (يسع
 مابعده) اي مابعده ذلك الجزء (الجزء)
 منصوب مفعول يسع

للوقت عند زفر وعندنا تنقل الى آخر جزء من اجزائه الوقت فتعين السببية
 فيه واعترض عليه القائل بوجهين احدهما ان القول بانتقال السببية من الكل
 الى الجزء ضرورة رعاية الظرفية وقد قامت بالنسبة الى الجزء الاخير
 اذ اظهر فيه مع انكم قلتم بالانتقال اليه وثانيهما ان قولكم بتعين الجزء الاخير
 للسببية وتقرر فيه مع قولكم عند الفوات تنقل السببية الى كل الوقت بتدافعان
 ثم اجاب عن الاول بانه يجوز ان يكون مرادهم بالجزء الاخير هو الجزء الذي
 لا يسع بعده الا قدر تكبيره لا الجزء الذي لا جزء بعده اصلا وعن الثاني بانه يجوز
 ان يكون مرادهم ان لا تنقل السببية عنه الى جزء من اجزائه الوقت لان لا تنقل
 الى شيء اصلا اذا عرفت هذا فلم يصنف رحمه الله اشارة بقوله الى جزء يسع ما بعده
 التحريمة الى ان المراد بالجزء الاخير الذي تقرر فيه السببية هو الجزء الذي يسع
 ما بعده التحريمة على ما ذكره القائل في الجواب لا الجزء الاخير الذي لا جزء بعده
 اصلا واقول لو انتقلت السببية الى الجزء الاخير الذي لا جزء بعده وتقرر فيه
 لزم وجود السبب بدون السبب وهو الاداء لانه بعد الانتقال الى هذا الجزء
 لا يمكن له الاداء بعده لان ما بعده وقت القضاء والفرض ان الاداء لم يتصل بهذا
 الجزء والاما انتقلت السببية اليه بل تقرر في الجزء الذي قبله فعمل ان ما تقرر فيه
 السببية بحيث لا تنقل بعده الا الى الكل هو الجزء الذي يسع ما بعده التحريمة
 (قوله وانما اقتصر على هذا الجزء) اي الذي يسع ما بعده التحريمة (قوله ليتأتى
 الشروع في الوقت) اذ لو انتقلت السببية الى الجزء الاخير الذي لا جزء بعده
 لا يمكن له الشروع في الوقت لان ما بعده هذا الجزء ليس وقت الاداء وانتقال
 السببية الى هذا الجزء دليل على انه لم يشرع في هذا الجزء والاما انتقلت السببية
 اليه بل تقرر في الجزء الذي قبله فلا بد ان يقتصر الانتقال في الجزء الذي يسع
 ما بعده التحريمة حتى يوجد الشروع في الوقت (قوله اما لما ذكرناه) دفع لما
 وهم من انه لا فائدة في حصول الشروع في الوقت مع كون اتمام الفرض بعد
 خروج الوقت فيجوز ان لا يقتصر الانتقال على هذا الجزء بل يتجاوز الى آخر جزء
 لا جزء بعده اصلا الا وقت القضاء فاجاب بوجهين احدهما ان فائدة كون
 ما شرع فيه اداء حقيقة وثانيهما ان الجواب القضاء عليه بناء على توهم امتداده
 انما يكون بعد الشروع في الوقت لا بعد خروج الوقت ولا يخفى عليك ان الجواب
 القضاء عليه بناء على توهم امتداد الوقت انما يتشبه فيمن صار اهلا في الجزء الاخير
 كن طهرا واسلم فيه واما من صار اهلا في اول الوقت ولم يؤد فان الجواب القضاء

وانما اقتصر الانتقال على هذا الجزء
 الموصوف ليتأتى الشروع في الوقت اما
 لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره ان
 المذهب هو انه لو شرع في الوقت وأتم
 بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء واما
 لما يتأتى ان توهم امتداد الوقت بوقف
 الشمس كاف في ايجاب القضاء ولا شك
 ان توهم الامتداد انما يكون بعد الشروع
 (خلافا لفر)

هائية يتوجه في الجزء الذي يسع ما بعده فرض الوقت ولا يتأخر الى آخر الجزء
 (قوله فان الانتقال ينتهي عنده) اي انتقال السببية فان انتقال خيار تأخير
 الاداء الى هذا الجزء اي الذي لا يسع ما بعده الا فرض الوقت اتفاق بين زفر وبين
 علمائنا الثلاثة وانما الخلاف في انتقال السببية فقال زفر ان انتقال السببية ينتهي
 الى هذا الجزء مثل خيار تأخير الاداء حذرا عن التكليف بما لا يطاق وقال
 علمائنا الثلاثة لا ينتهي عنده هذا الجزء بل تنقل الى جزء يسع ما بعده الحرمة
 واعتبر من لقا اكي على قول علمائنا بانه يلزم على قولهم احد الامرين اما عدم
 توجه الخطاب حال تضيق الوقت او توجهه مع انتفاء السبب لانه بعد انتقال
 السببية الى الجزء الاخير اما ان يكون الاداء مستحقا عليه في الجزء السابق عليه
 او لا فعلى الاول يلزم توجه الخطاب مع انتفاء السبب وعلى الثاني يلزم عدم
 توجه الخطاب حال تضيق الوقت وكلاهما ممنوع فبايؤدي اليه يكون ايضا
 كذلك ثم اجاب عنه باننا نأخر الشق الاول وهو ان الاداء مستحق عليه في الجزء
 السابق عليه وقوله فعلى هذا يلزم توجه الخطاب مع انتفاء السبب ممنوع وانما
 يلزم ذلك ان لو كان الجزء السابق سببا لبقاء الخطاب وليس كذلك لان البقاء
 يستغن عن السبب وانما المحتاج اليه هو الحدوث (قوله واجابوا عنه) حاصله
 منع لزوم تكليف المحال على قول علمائنا الثلاثة وتوضيحه ان وجوب الاداء
 على نوعين نوع يكون فعل المأمور به فيه مطلوبا بنفسه من المكلف حتى يأثم فيه
 بترك الفعل ولا بد فيه من الاستطاعة بمعنى سلامة الآلات وصحة الاسباب
 حقيقة ونوع لا يكون فعل الاداء فيه مطلوبا بنفسه حتى لا يأثم فيه بترك الاداء
 بل المطلوب فيه ثبوت خلفه وهو القضاء وبكفي فيه بتصور ثبوت الاستطاعة
 ولا تشتط حقيقة الاستطاعة كما في مسألة التأم والمغنى عليه فان وجوب
 الاداء بمعنى النوع الاول وان لم يوجد فيهما لعدم شرطه وهو حقيقة القدرة لكن
 وجوب الاداء بمعنى النوع الثاني قد تحقق فيهما لوجود شرطه وهو تصور
 القدرة وامكانها بالانباء والافاق في الوقت حتى وجب القضاء عليهما بناء على
 تحقق وجوب الاداء بمعنى النوع الثاني ولم يأثم بالتأخير عن الوقت لعدم
 تحقق وجوب الاداء بمعنى النوع الاول في ما نحن فيه اذا انتقلت السببية فيه
 الى الجزء الذي يسع ما بعده الحرمة فقط وتوجه الخطاب في ذلك الجزء لتقرر
 السببية فيه فالمطلوب بذلك الخطاب هو خلف الاداء وهو القضاء لانفس الاداء
 فلا يلزم تكليف المحال لان هذا التكليف ليس بمحال فلو اسلم الكافر او طهرت

فان الانتقال ينتهي عنده الى جزء
 لا يسع ما بعده الا فرض الوقت لان
 الانتقال الى ما بعده يؤدي الى التكليف
 بالحال واجابوا عنه بانه انما يؤدي اليه
 لو كان المطلوب عين ما كلف به
 وهو الاداء

الخائض او افاق المجنون في الجزء الاخير يلزم القضاء الشبوت وجوب الاداء
في حقهم بمعنى النوع الثاني لوجود امكان القدرة بمعنى سلامة الآلات بتوهم
امتداد الوقت بوقف الشمس فان قيل هذا فيمن صار اهلا للاداء في آخر الوقت
فهو كذلك فيمن كان اهلا في اول الوقت ولم يؤدى بل تأخر الاداء الى جزء يسع
ما بعده الفرض وتوجه فيه الخطاب ولم يؤد فيه ايضا وتأخر الى جزء يقرر فيه
السببية وهو جزء يسع ما بعده الحرمة فقط قلنا نعم لان وجوب الاداء فيه بمعنى
النوع الاول فان قيل فعلى هذا يلزم توجه الخطاب بلا سبب لا لقضاء الجزء الذي
كان سببا لتوجه الخطاب قلنا منوع بكيفية ان السبب قد وجد عند توجه
الخطاب وانتفاؤه في حال بقاء الخطاب لا يضر لان بقاءه مستغن على السبب
ولا يخفى عليك ان هذا الجواب مبني على تسليم وجود التكليف بتوجه الخطاب
في الجزء الذي تقررت السببية فيه وقد يجاب عنه ايضا بل يقال لان سلم وجود
التكليف في ذلك الجزء لعدم قدرته على الاداء وكفاية توهم القدرة بمعنى سلامة
الآلات متنوعة كيف وان توهم امتداد الوقت بوقف الشمس مثل توهم حدوث
آلة الطيران وحدوث آلة الابصار والمشى للاعشى والمقعده ومع ذلك لا يصح
التكليف بالطيران والابصار والمشى وكذا لا يصح التكليف بالحج بناء على توهم
حدوث الزاد والراحلة ولزوم القضاء للثائم والمعنى عليه ولكن صار اهلا في آخر
الوقت ليس بناء على وجوب الاداء حتى يحتاج الى وجود التكليف بل بناء على
نفس الوجوب الثابت بالجزء الذي يسع ما بعده الحرمة وهذا جواب حسن لكن
كلام المجيب لا يساعد لان الظاهر منه هو الجواب الاول لكن في قوله واما اذا
كان المطلوب تحقيق الوجوب في الذمة نظر لان المتبادر من لفظ المطلوب هو
المطلوب بالخطاب اعنى الاداء لا تحقيق نفس الوجوب في الذمة لانها ما تحقق به
بتقرر السببية في الجزء الاخير الذي يسع ما بعده الحرمة لا بالخطاب (قوله ولئن
سلنا آه) توضيحه ان وجوب الاداء على نوعين نوع لا يمكن فيه امكان القدرة
ونوع يمكن فيه امكان القدرة على ما ذكرناه فاذا تقررت السببية في الجزء الذي
يسع ما بعده الحرمة وتوجه الخطاب فيه بالادلة فاجاب الاداء بهذا الخطاب ليس
لطلب نفس الاداء حتى يكون تكليفا بالمحال بل لطلب القضاء ووجوب الاداء بهذا
المعنى يمكن فيه امكان القدرة وقد امكن توهم امتداد الوقت ولو علم انه غير كاف
بل لا بد من وجود القدرة على الاداء حقيقة لكن وجودها حاصل ههنا وسأبقي
شرح باقي كلامه في بحث تكليف ما لا يطاق ان شاء الله تعالى (قوله مناقض)

اما اذا كان المطلوب تحقيق الوجوب
في الذمة يلزم القضاء فلا قال صاحب
التمهيد ولئن سلنا ان امكان القدرة
على الاداء غير كاف لوجوب القضاء
بل يشترط لوجوب القضاء وجود
القدرة على الاداء فوجود القدرة على
الاداء حاصل ههنا لان القدرة التي
تشترط لوجوب العبادات متقدمة هي
سلامة الاسباب والآلات فقط وهي
حاصلة ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية
لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون
مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا
يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة فيه
يبحث اما الاول فلانه مناقض لما قال
في الفصل الذي يلي هذا الكلام ان
تضييق الوقت عن الواجب غير واقع
لانه تكليف بما لا يطاق لا لغرض القضاء

لان تضيق الوقت للقضاء بنا في حصول القدرة على الاداء بمعنى سلامة
 الآلات والاسباب ولا يخفى عليك ان توهم هذا الناقض مدفوع بصرف
 الاستثناء الى مجموع قوله غير واقع وقوله تكليف بما لا يطاق لا الى الاول فقط يعني
 ان تضيق الوقت عن الواجب واقع وليس تكليفا بما لا يطاق اذا كان التكليف
 لغرض القضاء حاصله ان تضيق الوقت ليس بتكليف بما لا يطاق اذا كان
 التكليف للقضاء (قوله ان هذا الوقت لسلامة له آه) فيه ان المقصود بالتكليف
 قد يكون نفس ما كلف به وقد يكون خلفه على ماهر واذا كان عين ما كلف به
 شرط سلامة الآلات في حق عين ما كلف به واذا كان خلفه شرط سلامة
 الآلات في حق الخلف لاني حتى الاصل على ما صرح به في الكشف ففهمنا نحن
 فيه لما كان المطلوب هو الخلف اعني القضاء لا الاصل اعني الاداء شرط سلامة
 وقت القضاء لسلامة وقت الاداء ولا خفاء في سلامة وقت القضاء (قوله
 ان يختار ما ذكر في الطريقة) بان يقال لانفسم انه تكليف بالمحال لان المطلوب
 بهذا التكليف ليس نفس الاداء حتى يكون تكليفا بالمحال بل خلفه فلا يكون
 محالا لكفاية امكن القدرة على الاداء في هذا التكليف ولو سلم ان المطلوب به نفس
 الاداء ولكنه ليس بمحال لعدم تضيق الوقت من الاداء لان اتمامه بعد خروج
 الوقت اداء لقضاء اقول الاولى في تقرير الجواب عنه ان يقال لانفسم انه تكليف
 بالمحال وانما يكون تكليفا بالمحال ان لو وجد في ذلك الجزء تكليف لكنه لم يوجد
 لعدم القدرة فيه على الاداء وجوب القضاء على من صار اهلا للاداء في ذلك
 الجزء انما هو لتحقيق نفس الوجوب بسبب ذلك الجزء المقرر فيه السببية لا الوجوب
 الاداء عليه لان وجوب القضاء انما يتنى على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء
 ولو سلم وجود التكليف فيه لكن لانفسم انه محال وانما يكون محالا لان لو كان
 المطلوب نفس الاداء لكنه خلفه ولو سلم انه نفس الاداء لكن لانفسم انه محال لكون
 الاتمام بعد خروج الوقت اداء لقضاء (قوله يجب عليهم القضاء) اما التحقق نفس
 الوجوب او التحقق وجوب الاداء بالمعنى الثاني على ما تقدم ولو كان مقيما في ذلك
 الجزء يجب عليه صلاة الاقامة وان كان مسافرا في سائر الاجزاء ولو كان مسافرا
 في ذلك الجزء يجب عليه صلاة السفر وان كان مقيما في الاجزاء المتقدمة (قوله
 خلا فان فر) قال اذا صار اهلا للتكليف في آخر الوقت بان اسلم الكافر او بلغ
 الصبي او طهرت الحائض او افاق المجنون فيه بحيث لا يمكن من اداء الفرض
 فيه لا يجب عليه القضاء لعدم كونه قادرا على الاداء حقيقة لغوات الوقت الذي

واما ثانيا فلان الوقت لكونه شرطا
 للاداء آله وسلامته ان يكون بحيث
 يمكن ان يتوصل به اليه بتأدية
 فيه اذ لا معنى لسلامة الآلة الا صحة
 التوصل بها الى المطلوب ولا يخفى ان هذا
 الوقت لسلامة له بهذا المعنى فالطريق
 في التسليم ان يختار ما ذكر في الطريقة
 (فيغير) تفريع على اتصال السببية
 الى الجزء الاخير (حدوث الاهلية)
 اي اهلية المكلف لاداء ما كلف به
 كالاسلام والبلوغ وانقطاع الحيض
 ونحو ذلك (فيه) اي في ذلك الجزء
 من الوقت حتى اذا اسلم او بلغ
 او طهرت فيه يجب عليهم القضاء
 (او) يعتبر زوالها اي زوال الاهلية
 (فيه ايضا) كعروض مقابلات ما ذكر
 حتى اذا كان المكلف اهلا للاداء
 هذا الوقت فزالته عن اوانه
 بالله تعالى او حاضرت لا يجب عليه
 القضاء (خلا فله) اي رفر (في الاول)
 فان السببية لما لم تنقل عنده الى هذا
 القدر لم يعتبر الاهلية الحادثة فيه فلم
 يحكم بوجوب القضاء على اهل
 فيه لان امتناع الاداء اوجب امتناع
 القضاء وقد عرفت جوابه (و) خلافا
 (للساقي في الثاني) وكذا في الاول على
 قول ودليله عين دليل زفر

من ضرورات القدرة على الاداء فلم يكن مكلفا به والقضاء يثبت عليه والقول
باحتمال القدرة بتوهم امتداد الوقت احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطا لصحة
التكليف لعدم حصول المقصود به الا ترى ان احتمال القدرة على سفر الحج بدون
الزاد والراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشيخ الفاني واحتمال القدرة على
القيام والركوع والسجود للمريض المذنب والمقعّد بزوال المرض والزمانة
واحتمال الابصار للاعمى بزوال العمى اقرب الى الوجوب من هذا الاحتمال ومع
ذلك لم يصلح شرطا للتكليف فهذا اولى قلنا لان عدم وجود القدرة على الاداء
في ذلك الوقت ولو سلم فلا نسلم عدم كفاية امكان القدرة ولو سلم فلا نسلم ان القضاء
مبنى على الاداء بل على نفس الوجوب على ما عرفت آنفا فيجب القضاء على من
صار اهلا في الجزء الاخير بزوال المانع حتى لو انقطع دمها على العشرة وقدي من
الوقت جزء كان عليها قضاء تلك الصلاة وان لم تدرك وقت الغسل وان انقطع على
مادون العشرة وقدي من الوقت مقدار ما يمكنها ان تغسل وتحرم الصلاة كان
عليها قضاء تلك الصلاة والا فلا لان مادون الاغتسال في مادون العشرة من جملة
الحيض وقوله لان امتناع الاداء اوجب امتناع القضاء ان اراد به ان امتناع
الاداء بمعنى المطلوب نفسه فاللازمة ممنوعة وان اراد به الاداء بمعنى المطلوب
خلفه لان نفسه فاللازمة مسلمة لكن امتناع الاداء بهذا المعنى ممنوع لان امكان
القدرة على الاداء بهذا المعنى كاف في تحققه وقد امكن على ما مر بيانه (قوله
ومنع تقرر الواجب في الذمة) فان قيل اذا لم يتقرر الواجب في الذمة فالأودي
في اول الوقت الى قبل جزء تقرر فيه الواجب لا يكون اتيانا بالواجب قلنا بعد
الشروع فيه يكون واجبا واليه اشار بقوله فانه انما يتقرر بتقرر السببية في الوقت
(قوله اراد ان بين ما تقرر عليه السببية) فيه انه لو قال ما به يتقرر عليه السببية
لكان اولى تأمل (قوله ويعتبر في كمال الواجب) شروع في بيان ما به يكون
الواجب كاملا وما به يكون ناقصا يعني ان حال المكلف في حدوث العوارض
المانعة من الاهلية وزوالها كما يعتبر عند الجزء الذي تقرر السببية فيه على
ما تقدم كذلك يعتبر صفة ذلك الجزء من الصحة والفساد في كمال الواجب ونقصانه
فان كان ذلك الجزء صحيحا بان لا يكون موصوفا بالاكراهة ولا منسوبا الى
الشيطان كان ماوجب فيه كاملا كما في الفجر وان كان فاسدا اي ناقصا كان
ماوجب فيه ناقصا فاذا غربت الشمس في خلال العصر لا يفسد العصر لانه
وجب ناقصا نقصان في سببه وبالغروب يثبت النقصان في ادى كاملا ولو طلعت

واما وجه الخلاف في الثاني فهو ان
وجوب الاداء في العبادات البدنية لما لم
يغير عنده نفس الوجوب وقد وجدت
في اول الوقت بالاتفاق وجد وجوب
الاداء فيه ايضا فقرر الواجب في الذمة
بتوجه الخطاب وبعد تفرقه لا يزول الوقت
بالاجماع وجوابه منع توجه الخطاب
ومنع تقرر الواجب في الذمة فانه انما
يتقرر السببية في الوقت ثم لما بين اصل
السبب اراد ان يبين ما تقرر عليه السببية
فقال (ويوقف تفررها) اي تقرر
السببية (في الجزء) سواء كان هو الجزء
الاول او الجزء الذي لا يسع ما بعده
الا الحريمة او ما بينهما من الاجزاء
(على اتصاله) اي اتصال الشروع
بذلك الجزء (ويوقف تفررها) في الكل
على انتفاؤه (اي انتفاء الشروع
في الوقت) فالك قد عرفت ان السبب
الاصلي هو الكل وانما انتقل الى الجزء
لضرورة المناقاة فاذا خلا عن الشروع
فيه ارتفعت الضرورة وتقرر فيه
السببية (يعتبر في كمال الواجب
ونقصانه) ووصف ما تقرر فيه السببية
وحاله فان كان كاملا كان الواجب
كاملا وان كان ناقصا كان ناقصا

في خلال الفجر تفسد عندنا وقال الشافعي لا تفسد قیاسا على الغروب واستدل لا
 بحديث ابی هريرة على ما سألني ذكره مع الجواب عنه (قوله ان ما وجب كاملا
 لا يؤدي ناقصا) فان قيل ان المصلي اذا شرع في الوقت الكامل وترك واجبا من
 واجبات الصلاة صحت صلاته مع انها وجبت كاملة واديت ناقصة قلنا ذلك
 انقصان ليس راجع الى نفس المأمورة فان المأمورة هو القيام والقراءة
 والركوع والسجود والقعدة وقد اتي به غلبته انه لم يعمل بما ثبت باخبار الآحاد
 التي لا يزدبها على الكتاب فلم يدخل في الاركان نقص بخلاف الصلاة
 في هذه الاوقات فان النقصان الواقع فيها بسبب هذه الاوقات راجع الى نفس
 المأمورة فانه امر بالصلاة في الوقت الكامل بقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك
 الشمس وقوله ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا فان مطلق الوقت
 ينصرف الى الكامل (قوله وقت الطلوع والغروب) لا يخفى عليك ان وقت
 الغروب ههنا اعم من وقت الاحرار لانه وقت كراهة ايضا على ما سبصر به
 (قوله اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كله) اي كل الوقت
 الخارج قال ابن الهمام ان الكافر والصبي والمجنون اذا اسلم وبلغ وفاق في الجزء
 المكروه فلم يؤد حتى خرج الوقت فالسبب في حقهم لا يمكن جعله كل
 الوقت حين خرج اذ لم يدر كوامع الاهلية الا ذلك الجزء المكروه فليس السبب
 في حقهم الاياه ومع هذا الوقضوا في وقت مكروه لا يجوز هكذا ذكره نقضا على
 قولهم ان ما وجب ناقصا يجوز ادائه ناقصا ثم اجاب عنه بان الثابت في ذمتهم
 كامل لاناقص اذ لا نقص في الوقت نفسه بل المفعول فيه يقع ناقصا غير ان يحمل
 ذلك النقص لو ادى فيه العصر ضروري لانه مأمور بالاداء فيه فاذا لم يؤد لم يوجد
 النقص الضروري وهو في نفسه كامل ثبت في ذمته كذلك فلا يخرج عن
 عهده الا بكامل هذا قلت والذي ظهر منه ان السبب في حق المذكورين
 لا ينتقل الى الكل بعد خروج الوقت بل يفرق في الجزء الاخير وبه صرح
 في الكشف والتقرير ما ذكره الشارح من الدليل لا يثبت المدعى فالاولى ان يقول
 لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كاملا سواء انتقلت
 السببية الى الكل او لم تنتقل لان نقصانه ليس لذاته بل من التشبه بعباد الشمس
 فاذا خرج بلا عبادة فيه لا يعتره ذلك النقصان فيكون كاملا من كل وجه فالحجب
 به سواء كان كل الوقت او الجزء الاخير يجب كاملا فلا يؤدي ناقصا وفي التقرير
 ان الكافر اذا اسلم والصبي اذا بلغ والمجنون اذا افاق في الجزء الاخير من العصر

(وينبغيهما) اي كمال الواجب ونقصانه
 (التأدية) اي تأدية الواجب كاملا
 ونقصانا يعني ان ما وجب كاملا
 لا يؤدي ناقصا وما وجب ناقصا يؤدي
 ناقصا (فلا يقضى) تفرغ على ان
 ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا اي
 اذا لم يؤد ناقصا ما وجب كاملا فلا
 يقضى (العصر في) الوقت (الناقص)
 من الاوقات الثلاثة وقت الطلوع
 والغروب والاستواء لان وقت العصر
 اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان
 السبب كله لما سبق وهو كامل
 لانقصان في نفسه لانه ليس الامن
 التشبه بعباد الشمس فان عبدها
 يعبد ونها في هذه الاوقات فاذا خرج
 بلا عبادة فيه لا يحصل ذلك النقصان
 فما يجب به يجب كاملا فلا يؤدي
 ناقصا فلا يقضى العصر في واحد
 منها كما لا يقضى غيره ايضا فيه

يجوز قضاؤهم في الوقت المكروه فعلى هذا لا يرد النقص المذكور على قولهم
 ان ما وجب ناقصا يجوز قضاؤه ناقصا ولا يحتاج الى الجواب المذكور ايضا
 ثم ههنا بحث من وجوه الاول ان السببية لو انتقلت الى الكل بعد ما تقررت
 في الجزء لزم الخطي من القليل الى الكثير وقد منعتم ذلك فيما تقدم الثاني ان القضاء
 يجب بما يجب به الاداء والاداء وجب باخر الوقت فلما انتقلت الى الكل لزم النقص
 الثالث انتم ذكرت ان الجزء الاخير متعين للسببية فاما ان اردتم به تعيينه على تقدير
 الشروع فيه او تعيينه مطلقا لاسبيل الى الاول لان كل جزء من اجزاء الوقت على
 تقدير الشروع فيه متعين ايضا فلا وجه لتخصيصه فتعين الثاني وذلك بنا في
 الانتقال الى الكل الرابع ان اضافة الحكم الى الكل نستلزم كمال الحكم فيكون
 القضاء اكمل من الاداء والاكمل اكثر ثوبا لا محالة مع انه بتأخيرته الى القضاء اتم
 ولا يرفع اتم التأخير بالقضاء الخامس انه اذا كان مقيما في اول الوقت ثم سافر
 في آخره وفاته الصلاة تجب عليه صلاة المسافر ولو انتقلت السببية الى الكل
 لما وجب عليه صلاة المسافر فالجواب عن الاول ان الخطي ممنوع اذا كان
 بلا دليل والدليل يدل على ان الكل سبب ولكن امتنع ذلك لما منع على ما تقدم
 فاذا زال المانع يعمل الدليل عمله ولا يخفى عليك ان هذا يترفع الى تخصيص العلة
 والمخلص معروف في محله وعن الثاني ان قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء
 يتعلق بوجوب الاداء وهو بالامر لا بالوقت وعن الثالث انه يتعين مطلقا سواء
 شرع فيه او لا ولا نسلم ان ذلك بنا في الانتقال الى الكل لان تعيينه انما كان لضرورة
 وقوع الاداء فيه واذا لم يشرع فيه فاته المعنى الذي تعين الجزء لاجله فوجب
 العمل بالاصل وعن الرابع ان باضافة الوجوب الى كل الوقت لا يلزم ان لا يكون
 اكما فيه لان الانتقال الى الكل بعد اليأس من وقوع الاداء فيه فلا يلزم منه
 انتفاء الوجوب واذا كان الوجوب قائما وقد فوته كان اكما فكان اقل ثوبا وعن
 الخامس بان نقصان ههنا لم يثبت من قبل السبب بل من قبل حال المصلي فلا
 تفاوت بالاضافة الى الجزء والكل (قوله فاندفع آه) وجه الانتدفاع من
 نقصان بعض الوقت وهو وقت الغروب بل كان كله كاملا على ما ذكره (قوله
 ما يقال ان السبب آه) اجيب عنه بوجوه احدها ما ذكر الشارح وهو المتقول
 عن شمس الأئمة والثاني ان السبب كامل من وجه ناقص من وجه فيكون
 الواجب ايضا كذلك فلا يتأدى ناقصا من كل وجه ورده هذا به يقتضي انه
 لو قضى العصر في اليوم الثاني فوق وقع بعضه في الوقت الناقص كان جائزا وليس

فاندفع بهذا التقرير ما يقال ان السبب
 وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض
 فيبغى ان يجوز القضاء في الناقص
 ولا حاجة الى ان يقال ان الاجزاء
 الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا
 ترجح الاكثر الصحيح على الأقل الفاسد

كذلك والثالث ما نقله بان الاجزاء المخصصة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجحا
للاكثر على الاقل ورد هذا ايضا به لما وقع بقصد لم يعتبر التغليب لا يمكن
اختياره وقتا كاملا اما اذا لم يقع بقصد فقد يعتذر (قوله وبفسد الفجر بالطلوع)
وعن ابي يوسف انه لا يفسد بالطلوع ولصكته بصريحه اذا ارتفعت الشمس
اتصلاته ليكون مؤديا بعض الصلاة في الوقت لان اداء بعضها في الوقت اول
من اتمام الكل خارج الوقت (قوله والفرق بينهما) اي بين التفرعين يعني لافرق
بين قضاء العصر واداء الفجر في وجوبهما بسبب كامل الا ان الاول واجب كل
الوقت والثاني بجزء اخر من الوقت واذا كان السبب كاملا في كل منهما لا يؤدي
في الوقت الناقص لكن كون السبب في قضاء العصر كل الوقت لا يتشبه في حق
كافر اسلم وصبي بلغ ومجنون اتفاق في آخر وقت العصر فان السبب في حقهم هو
ذلك الجزء لا الكل على ما ذكرناه آنفا (قوله خرج الوقت الكامل ودخل
الناقص) لان الطلوع يتحقق بظهور حاجب الشمس فاذا ظهر الحاجب تحقق
الكراهية وفسد الغرض بخلاف الغروب فانه يتحقق بغيوبة آخر الشمس
وبالغيوبة تنفي الكراهية ويظهر الوقت الكامل فلا يفسد العصر الذي بدى به
في وقت الاحرار (قوله ان قيل الطلوع) اي قيل بظهور حاجب الشمس لان
الطلوع يتحقق بذلك بخلاف الغروب على ما ذكرناه (قوله بعروض مثله)
اعني الغروب يعني ان غيوبة اول جزء من اجزاء قرص الشمس تحت الافق مثل
غيوبة آخر جزء منها في الكراهة فاذا لم يفسد بعروض مثله في الكراهة فعدم
فساده بعروض الوقت الكامل اعني ما بعد الغروب اول (قوله قبل النهي)
وقد اوجب عن هذا الحديث بانه لبيان الوجوب بادرلك جزء من الوقت قل او اكثر
للايمان ما بعد الطلوع وقت جواز اتمام ما شرع قبله ورد بما روي عن ابي هريرة
ايضا من فروع ان النبي عليه السلام قال اذا ادرك احدكم سجدة من صلاة الصبح
قبل ان تطلع الشمس فليتم صلاته (قوله ورد هذا التقضاه) حاصل الردان
الفساد الطاريء بالغروب عقول كونه مبيعا على الفساد الطاريء بالاحرار والفساد
الطاريء بالاحرار عقول كونه لازما ضروريا للزعة (قوله عزيمة) توضيحه
ان الله جعل جميع الوقت محلا لاداء فرض الوقت واثبت له ولاية شغل كل الوقت
بالاداء وهو الزعة لان الاصل ان يكون العبد مشغولا بخدمة مولاه في جميع
اوقاته الا انه تعالى من علينا بحمله ولاية صرف بعض الاوقات الى حوائج
انفسنا رخصة لنا فثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة هو الزعة ولا يمكنه الاقلال

(وبفسد الفجر بالطلوع) تفرع ثانيا
على ما ذكره والفرق بينهما ان السبب
الكامل في الاول كل الوقت وهذا
بعضه يعني ان ما وجب كاملا اذا لم يؤد
ناقصا يفسد اصل الفجر عند محمد
وغيره من عندهما يطلوع الشمس
لان ما قبل الطلوع وقت كامل لا نقصان
فيه اصلا فبالتسرع فيه يجب الاداء
كاملا فاذا طلعت في ثلثه الاكثري خرج
الوقت الكامل ودخل الناقص فلم يصح
الاداء لان ما وجب كاملا لا يؤدي
ناقصا (لا عصر بدى به في) وقت
(الاحرار بالغروب) تفرع على ان
ما وجب ناقصا يؤدي ناقصا يعني
ان ما وجب ناقصا اذا أدى ناقصا
لا يفسد عصر بدى به في وقت احرار
الشمس ثم طرأ على الاداء غروبها لانه
لما بدى به في الوقت الناقص وجب
ناقصا فيؤدي كذلك فقوله بالغروب
متعلق بلا يفسد المقدار (الشافعي
لم يفسد الاول) اي لم يحكم بفساد الفجر
الذي طرأ عليه الطلوع (يا اقياس)
اي بسبب قياسه الفجر (على الثاني)
اي العصر (وحديث ابي هريرة) وهو
قوله عليه السلام من ادرك ركعة
من الصبح قبل ان تطلع الشمس
فقد ادرك الصبح

ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر (قلنا) في الجواب عن دليل الشافعي (الاول) اي قياس الفجر على العصر قياس (مع الفارق) من وجوه الاول ان قبيل المطلوع خلوه العبادة فيه عن التشبه كامل فيفسد ما التزم فيه بغير اضرار الفساد عليه وقيل الغروب ناقص فلا يفسد ما التزم فيه بعروض مثله الثاني ان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلاة في الجملة بخلاف الفجر الثالث ان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها (والثاني) اي حديث ابي هريرة (قبل النهي) عن الصلاة في الاوقات الثلاثة صرح به الامام الطحاوي في معاني الآثار (ونقص) ما فهم من قولنا وبنسبها التادية ان ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا (بالممدود) اي بالعصر المشروع فيه في اول الوقت الممدود منه (الى ما بعد الغروب) فانه وجب كاملا وقد ادى ناقصا مع صحته اتفاقا (ورد) هذا النقض (بان الفساد المبني على مثله) اراد بالفساد المبني الفساد الحاصل بمقارنة الغروب وبمثله الفساد الحاصل بالاجراء (اللازم) صفة مثله (للعزيمة) فان شغل كل الوقت بالصلاة عزيمة ولا شك ان الاتي بها لا يخلص عن فساد الاجراء

على هذه العزيمة الا يطريق ان يقع بعض الاداء في الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا نقصان وقته ولما لم يمكنه الاحتراز عن هذا النقصان سقط اعتباره لانه حصل حكما لا قصدا فكذا سقط اعتبار النقصان المبني عليه لابتنائه عليه ونظيره ما قال محمد في النوادر ان من شرع في الخامسة بعد ما قعد قدر الشاهد في صلاة العصر فانه يضيف اليها ركعة اخرى ويكون الركعتان تطوعا ومعلوم ان التطوع بعد العصر مكروه الا ان هذا لما كان بناء على الاول وقد حصل حكما لا قصدا لم يعتبر حتى لم تثبت صفة الكراهية لان الضميمة غير معتبرة في الشرع كذا ذكره ابو اليسر وصاحب الكشف والذي ظهر منه ان المؤدى في هذه الصورة لا نقصان فيه اصلا لا بوقت الاجراء ولا بالغروب لانه ضمنى لا قصدي والضميمة غير معتبرة في الشرع ونقل عن الشارح في الهامش حاصل هذا الرد لا يدفع النقض ولا يتوجه على ما ظهر مما ذكره ابو اليسر (قوله وقيل في رد النقض) حاصله لاننا ان ما وجب كاملا ادى ناقصا بل ما وجب كاملا ادى كاملا وما وجب ناقصا ادى ناقصا لان اجراء الصلاة منقسمة على اجزاء الوقت الذي ادبت فيه كل جزء منه سبب لكل جزء من الصلاة الذي قرن به فالجزء المقارن للجزء الكامل ادى كاملا والجزء المقارن للناقص ادى ناقصا وهذا الجواب منقول عن القاضي الامام علاء الدين حيث قال ان السبب انما هو الجزء القائم من الوقت لاجله الوقت ونعني بالجزء القائم انه لو اخرت نقل السببية جزأ جزأ الى آخر الوقت وظن كثير من الفقهاء انما نعني بالجزء القائم الجزء الذي هو قبيل الشروع وليس كذلك فانه لو شرع في العصر في الوقت المستحب وطول القراءة حتى دخل الوقت المكروه يجوز ولو جعل الوجوب مضافا الى الجزء الذي هو قبيل الشروع لكان لا يجوز لان السبب كامل بل نقول بعد الشروع كل جزء الى آخر الصلاة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ويحل لادائه الى ان يخرج الوقت فتقرر السببية على الجزء الاخير ان كان شرع فيها في آخر الوقت انتهى اقول هذا وان دفع النقض المذكور لكن فيه بحث حيث جعل السبب مقارنا للاداء ومخلا به وقد تقدم ان السبب لا بد وان يكون مقدما على السبب لا مقارنا له اذ التقدم الذاتي لا يكفي عندنا على المختار وهذا لا يرد على كلام الشارح لجواز ان يراد بالسبب الناقص في قوله وجب بسبب ناقص هو الجزء السابق على السبب تأمل (قوله لكنه لا يدفع الاشكال) لا يخفى عليك ان الاولى ان يقول انه وان دفع النقض بالعصر لكنه ينشأ منه الاشكال بالفجر الفاسد بالطلوع ويسقط قوله لا يدفع تأمل (قوله

﴿٢١٩﴾ وكرهته وهو معنى الزوم (عفو) خزان (بخلاف) الفساد (الطاريء

على الكمال) كافي الفجر فان جمع اجزاء وقته كامل لا فساد فيه اصلا حتى ثبت حكما للزومة ويشئ عليه الفساد بالطلوع فيعي (و) اقوله (هذا) الرد (لا يدفع النقص) بالعصر على تلك المقدمة كما لا يخفى بل بقويه لانه يفيد وجه صحة العصر الواجب كأملا المؤدى ناقصا (وقيل) في رد النقص ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب للكل هو الجزء الذي قيل الشروع فيه بل (كل) اى كل جزء من الوقت (سبب لكل) اى كل جزء من الصلاة بلا فيه فالجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص (واجب) عن هذا الرد (بانه) وان دفع النقص بالعصر لكنه (لا يدفع الاشكال) بالفجر الفاسد فانه يقتضى صحته ايضا ويمكن دفعه بان الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالطلوع وجب بسبب كامل فلا يؤدى ناقصا بخلافه العصر كاسبق (واورد) على ما يفهم ايضا من قولنا لا يتبعها التأدية ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا (ان الاهل في) الجزء (الاخير) من وقت العصر كن اسم فيه مثلا (لأنقصه) اى العصر (ناقصا) اى في الوقت الناقص وقد وجب فيه فلو كان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا لجاز اذاؤه كذلك وليس فليس (ورد) هذا اليراد (بانه) اى عدم قضائه ناقصا (بعد تسليمه لذاته الوقت)

ويمكن دفعه) لا يخفى عليك ان هذا الدفع مبنى على ان يكون السبب هو الجزء المقدم على السبب والرد المذكور مبنى على ان يكون السبب هو الجزء الذي يكون محلا للاداء لا المقدم على السبب على ما عرفت آنفا (قوله كن اسم فيه) وكذا من طهر فيه من الحيض او بلغ الصبي (قوله وقد وجب فيه) اى في الوقت الناقص وهو الجزء الاخير وهذا لان السببية في حكمهم تقررت في الجزء الاخير ولم تنقل الى الكل بعد خروج الوقت لعدم كونهم اهلا للاداء في الاجزاء السابقة على ما ذكرناه (قوله وقد عرى عنه) اى خلوه عن الاداء فيه (قوله والشرطية كالسببية) لما ذكر الى ههنا احكام السببية شرع في بيان احوال الشرطية ولم يفرق بينهما الا من جهة ان السببية تنقل الى الكل على ما مر دون الشرطية ولا يخفى عليك ان هذا يخالف لما ذكره السراج الهندي في شرح المغنى من ان السبب هو الجزء المقدم والشرط هو الجزء المقارن للاداء والشارح رحمه الله اخار ما في التلويح فانه قال الشرط هو الجزء الاول من الوقت وبرد عليه ان السبب يعتبر فيه التأثير عندهم بخلاف الشرط لان التأثير لا يعتبر فيه فكيف يتحددان ويؤيد ما في شرح المغنى ما ذكره من ان المحال شروط للاحوال ثم قوله ولا يجوز ان يكون الى قوله كما في السبب بيان للبحث المذكور في الجزء والكل (قوله اى اللفظ الدال) هذا تفسير للسبب الظاهر لوجوب الاداء واما سببه الحقيقي هو تعلق الطلب بالفعل (قوله قد اضطرب في تحقيقه آه) اعلم انهم اختلفوا في ان وجوب الاداء هل ينفصل عن نفس الوجوب او لا ينفصل فقال الشافعي لا ينفصل في العبادات البدنية لان الواجب في البدنيات ليس الا بالفعل لان الصلاة اسم لحركات وسكنات معلومة وهى فعل وكذا الصوم اسم للمساك عن المفطرات الثلاث وهو فعل ايضا وليس معنى الاداء الا بالفعل وللملم يكن بين الفعل والاداء واسطة كان وجوب الصلاة ووجوب الاداء عبارتين عن معنى واحد وهو لزوم اخراج فذلك الفعل من العدم الى الوجود فيحددان بخلاف الحقوق المالية لان الواجب فيها قبل الاداء ما لم معلوم فيمكن ان بوصف بالوجوب قبل وجوب الاداء كما في حقوق العباد ونظيرهما الشراء مع الاستيجار فان بشراء العين ثبت الملك وبنم السبب قبل فعل التسليم وبالا استيجار لا يثبت الملك في المنفعة قبل الاستيفاء لانها لا تبقى زمانين ولا يتصور تسليمها بعد وجودها بل يقتزن التسليم بالوجود وقال اكثر اصحابنا بنفصل لان الوجوب حكم ايجاب الله تعالى علينا اسميه والواجب

يعني ان لا نسلم بولا عدم قضائه ناقصا فان جواب المسئلة غير مروي عن السلف فيحتمل ان يكون جائزا سلمناه لكن صورة النقص ليست مما وجب ناقصا حتى يجوز قضاؤه ناقصا بل هي مما وجب كاملا لما سبق ان ذات الوقت لا نقصان فيه وانما هو من التشبه وقد عرى عنه هذا الوقت فلا نقصان فيه ولا في سببه فلا يقضى ناقصا (والشرطية كالسببية الا في الانتقال الى الكل) يعني ان البحث المذكور في الجزء والكل باعتبار السببية اتى فيهما باعتبار الشرطية لان الوقت شرط للاداء لماعرف ولا يجوز ان يكون كل الوقت والالكان الاداء في الوقت فقد عرى للشرط على الشرط وذلك باطل فلا بد ان يحصل الشرط بعضا منه والجزء الاول متعين لعدم المراح ثم ينتقل الى الثاني وهلم جرا الى الجزء الاخير كما في السبب الا انه لا ينتقل منه الى الكل لانه شرط للاداء وقد فات فلم يبق حاجة الى احتباره (واما وجوب الاداء) تفصيل للمجمل الواقع في ذهن السامع من قوله في اول البحث وسبب نفس الوجوب ان سبب وجوب الاداء ماذا وازالة لردده في ذلك (فسبب الخطاب) اي اللفظ الدال على تعلق الطلب بالفعل فان قيل ما الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء قلنا قد اضطرب في تحقيد كلام التوم

اسم لما رماه بالاجاب والاداء فعل العبد الواجب عليه فتغارا فيفضل احدهما عن الآخر ونظيره رجل استأجر خياطاً ليخط له هذا الثوب فحصل درهم فيلزم الخياط فعل الخياطة بالمسك والاداء الخياطة نفسها وبها يقع تسليم المارمة بالعقد فكان الفعل الشئى واجبا في الذمة غير الموجود المؤدى واعتبر بالتام والمعنى عليه فان هناك اصل الوجوب ثابت لوجوب القضاء بعد الانتباه والافاقاة ووجوب الاداء غير ثابت لزوال الخطاب عنه فان قيل يجوز ان يكون ذلك ابتداء عبادة يلزم بعد حدوث الاهلية بالانتباه والافاقاة لخطاب جديد لا قضاء اوجب بانه لو كان ابتداء عبادة لما روعيت فيه شرائط القضاء من النية وغيرها فيكون قضاء لا ابتداء عبادة ويؤيده ان الوقت لمضى على غير الاهل ثم حدثت الاهلية لا يجب القضاء بان كان كافرا اوضيا في الوقت ثم حدثت الاهلية بالاسلام والبلوغ ولما وجب فيما نحن فيه ومع الوجوب روعيت شرائط القضاء دل على انه قضاء لا ابتداء عبادة وكذلك وجوب اصل الصوم ثابت في حق المسافرين والمرضى حتى لو صام المسافر عن الواجب صح بالاجماع ووجوب الاداء مترسخ الى حال الاقامة والصحة حتى لو مات قبل الاقامة والصحة لاشئ عليه وفائدة هذا الاختلاف ان المرأة اذا حاضت في آخر الوقت لا يلزمها قضاء تلك الصلاة عند العدم ووجوب الاداء عليها وعند الشافعي اذا ادركت من اول الوقت مقدار ما تصلي فيه ثم حاضت يلزمها قضؤها قولا واحدا التحقق وجوب الاداء وان ادركت اقل من ذلك فاصحابه اختلفوا في وجوب القضاء والظاهر من مذهبه ان استقرار الوجوب بامكان الاداء بعد وجود الوقت هذا طريقة اكثر اصحابنا واختار بعض اصحابنا طريقة الشافعي واعترضوا على طريقة الاكثرين حتى ان الشيخ ابالمعين من اصحابنا بالغ في رد عليهم وادعى استحالة تلك الطريقة غنية عن البيان فان اداء الصوم هي عين الصوم لا غيره فان الصوم فعل العبد ولا فضل له الا الاداء وهذا بين لاحاجة الى اثباته بالدليل لان الصوم هو الامساك عن قضاء الشهيوتين نهائيا واذا حصل هذا الامساك حصل الاداء ولا به لو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فقلين الامساك واداء الامساك وكذا كل فاعل كالاكل والشارب كان فاعلا فقلين احدهما ذلك الفعل والاخر ادائه وهذا عكارة ثم قال ان جعل نفس الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبنى على فذهب الى الهذيل العلاف من شياطين القدريه وهو ان الصوم والصلاة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان غير هاتقارنها فبالسبب

يجب تلك المعاني ونشغل الذمة بها وبالأمر بحجب وجود الحر كالتسكيات
 التي تحصل تلك المعاني بها أو معها فيكون الحر والسكران من العبادات لها
 ونحصيلائهم قال وقولهم ان من استأجر خبثا لا يخط هذا الثوب أو كلام
 فاسد لان العقود هناك بس فعل الخياط بالمعنى المصدري بل هو ما يحصل بفعله
 في الثوب من الترك على صورة مخصوصة وأما فعله فهو ذر بعض يتوصل بها
 الى العقود عليه فيكون غير مخالف ما نحن فيه فان اذلة الصوم ليس بغير
 الصوم بل هو عينه وقولهم في حق النائم والمغمى عليه ان اصل الوجوب ثابت
 وجوب الاداء منتف غير صحيح ايضا لما بيناه من ان الاداء هو نفس الصوم
 والصلاة والقول بوجوب الشيء مع انتفائه وجوبه محال فاذا لا يسلب وجوب
 اصل الصوم والصلاة عليها بل الوجوب عند زوال النوم والاعمال لطباب مبتدأ
 من قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر أو غشى عليه من بعض
 ومن قوله عليه السلام من نلم عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا فرغها فان غلبت
 وقتها والاعمال مثل النوم وقولهم روعيت فيها شرط الفضاة قلنا لا فرق بين الاداء
 والفضاء عند الحصر في معنى النية لا في حق الصوم ولا في الصلاة وانما يحتاج الى
 ان ينوى صوما واجب عليه عند زوال العذر ولولا العذر وجب في الوقت المعين له
 شرعا وهذا لا يبين ان الصوم والصلاة كانا يجبان في حالة سقط عن الانسان
 اداؤهما وقولهم لومضى الوقت على التكفر والصبي ثم حيدت الاهلية بان زل
 الكفر والصبي لا يجب القضاء بخلاف النائم والمغمى عليه فانهم يجب عليهما القضاء
 بعد زوال المانع فاسد ايضا فان الامر الى الشارع بفعل ما يشاء وبحكم ما يريد
 ولا دلالة فيه على مداهم ولا تفول وجوب اصل الصوم في حق المسافرين والمريض
 وتأخر وجوب الاداء بل نقول ان ههنا وجب الله تعالى الصوم على العبد
 مطلقا باختياره الوقت تحقيقا منه على عباده ومرتبة عليهم فان اختار الاداء
 في الشهر كان الصوم واجبا عليه وان اخره الى حالي الصحة والافاق لم يكن الصوم
 واجبا عليه بل كان واجبا بعد الصحة والاقامة حتى لو لم يكن له صحة من الايام الاخر
 بان مات من مرضه أو سفره لا شيء عليه هذا كله من ابي الحسين واجاب عنه
 صاحب الكشف الكبير بان استلزام الصوم والصلاة هو الفعل واداءهما هو الفعل
 ايضا لكن لا نسلم انهما واحد لان لكل شيء من الاجسام والاعراض وجودها
 في الذهن وبذلك ذلك بالمثل ويسمى ماهية ووجودا في الخارج وبذلك ذلك
 فالحس فنفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الزهني ووجوب

الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك ان
 اخراجه من العدم الى الوجود غير ذلك التصور الموجود في الذهن وان كان
 مطابقا له ولهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل هو
 باق على حاله والبدني كالمالي بلا فرق فان اصل الوجوب في المال عبارة عن لزوم
 مال منصور في الذمة ولزوم الاداء عبارة عن اخراجه من العدم الى الوجود
 الخارجي الا انه للمالكين في وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة
 الاداء والخروج من العهدة وجعل ككاته فلك المال الواجب وهذا معنى
 قولهم الديون تقضى بامثالها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل انتهى ورده
 التفاتنا الى بان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني والمال المتصور بمجرد تعبير
 اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالنائم
 والصبي ولا تصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم او الصبي بصلاة او مال
 يوجد في ذهن زيد وعمر ومثلهم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى
 الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج اقول الصواب ان يقول والخمى عليه بدل
 الصبي اذ لا نقول بالوجوب على الصبي حين صبه وايضا لا يصح مثالا للفاعل
 وجعل صاحب التوضيح نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بفعل او مال
 ووجوب الاداء لزوم تفرغ الذمة عما اشتغلت به قال وتحقيقه للفعل معنى
 مصدر يا هو الايقاع ومعنى حاصله المصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع
 تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود
 هو وجوب الاداء وكذا في المال لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه
 الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر وهذا وجه
 افتراقهما بحسب المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلاة
 النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة لازم نظرا
 الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب
 وقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار
 اليه فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد
 المطالبة واعتراض عليه التفاتنا الى بانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة
 عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم
 وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اليه ليس بمعقول بل
 ولزوم الوقوع منه في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع بلزم الايقاع

وان ارد وجود تلك الحالة في الجملة فهذا مذهب اليه جمهور الشافعية من ان
القضاء قد يكون بدون سلبية الوجوب على الشخص وانما يتوقف على
وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاضه اياه فلم يثبت وجوب
بدون وجوب الاداء وكان بينهما فراقا تعمس التعمير عنه فان المعذور يلزمه
في حال قيام العذر ان يوقع للفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل
المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا
ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب
ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعدا انتهى اقول فيه بحث من
وجوبه اما اول فلان قوله ليس بمعقول ليس على ما ينبغي لان لزوم الوقوع جبري
لا يصح للبعد فيه اصلا وانما يتوقف على وجود السبب وهو الوقت لا على ايقاع
المعذراته واما ثانيا فلان قوله ليس بمشروع ليس بمعقول لان المراد بمشروعية
لزوم الوقوع في تلك الحالة انه حكم من احكام الشارع لوجبه بايجابه القديم
معلق بوجوده وقت مخصوص ولا خفاء في معقولية هذا المعنى واما ايجاده
في الطلوع فهو قوف على زوال المانع واما ثالثا فلان قوله وبعد ما يلزم الوقوع
يلزم الايقاع قلنا نعم الا ان لزوم الوقوع جبري ولزوم الايقاع اختياري وموسع
فلا يلزم منه الاجداد واما اربعا فلان قوله لم يكن بعيدا فهو بعيد لان ما ذكره من
الفرق ليس فرقا بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بل بين وجوب الاداء باعتبار
الزمان مطلقا ونقيدا لان لزوم الايقاع هو وجوب الاداء بلا فرق ولا كلام فيه
لاحد اصلا فقول الشارح والا قرب ما افاده بعض الافاضل ليس على ما ينبغي
لان المراد به هو ما ذكره التفتازاني بقوله لم يكن بعيدا وقد عرفت بعده
فضلا عن ان يكون اقرب كيف ولا يلزم من نفي البعد ثبوت القرب (قوله او اداء
المال) عطف على الايقاع وقوله في زمان ما متعلق بكل من الايقاع والاداء
(قوله واعلم ان جمهور مشايخنا) قد ذكرنا تفصيل هذه الخلافة مع ادائه
ومذهب مشايخنا مبني على ان وجوب الاداء منفصل عن نفس الوجوب ولذا
ذكره عقيبه (قوله شرذمة) وهم المنكرون للتوسعة في الوجوب كما ذكرنا
(قوله موقوف) على ما يظهر من حاله في آخر الوقت فان بقي اهلا للوجوب كان
المؤدى واجبا وان لم يبق كذلك كان نفلا (قوله او نقل يسقط به الفرض) لكن
توضا قبل دخول الوقت يقع نفلا ومع هذا يسقط به الفرض بعد دخول الوقت
حتى لا يحتاج الى تجديده الموضوع (قوله في آخر الوقت) اي الذي يسع الفرض

والا قرب ما افاده بعض الافاضل من
ان نفس الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل
او اداء المال في زمان ما بعد وجود
السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان
مخصوص من بعد وجوده فان المعذور يلزمه
في حال قيام العذر بعد وجود السبب
ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه
والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي
الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع
والاداء في الحال واعلم ان جمهور
مشايخنا ذهبوا الى ان الصلاة تجب باول
جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو
مذهب الشافعي والجبائي من المعتزلة
خلاف لما يقوله شرذمة من الشافعية
ان الوجوب متعلق باول الوقت
وفي الآخر قضاء والعراقيون من
اصحابنا ان الصلاة تجب باخر الوقت
وفي الاول موقوف او نقل يسقط به
الفرض لكن الخلاف بيننا وبين الشافعي
والمعتزلة بوجه آخر وهو ان صحة
الصلاة في اول الوقت عندهم لكون
الخطاب متوجها فيه الى المصلي على
سبيل التوسعة والتخير كما ان الشارع
قال له اد الصلاة في هذا الوقت اما
في اوله او في وسطه او آخره كيف شئت
وعند علمائنا صحة الصلاة فيه لانقاذ
سبب وجوبها لا توجه الخطاب لانه انما
يتوجه عندهم في آخر الوقت ان لم يوجد
الشروع لانه ان يأمم بالترك لا قبله حتى
اذا مات في الوقت لاشي عليه

وفي حال الشروع ان وجد صريح في التوجه وغيره ولهذا قلنا (التوجه عند ما) أي أخرج وقت (بمع) ذلك الآخر من الوقت (الفرض) ولا يزيد عليه (أو) الخطأ بتوجه عند (الشروع) في أي جزء كان من الوقت فان قيل هل يتوجه الخطأ إذا مضى الوقت بحيث لا يسع الإقتران العزيمة فان حصلت الأهلية فيه فلما قد اختلف فيه فقيل لا يتوجه لأنه تكليف بما لا يطاق فلا وجوب أداء وإن وجد نفس الوجوب وقيل يتوجه لأن وجوب القضاء مبني على وجوب الأداء إلا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل فأتم بتركه ويمتنع إلى القدرة بمعنى سلامة الأسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه وببني توه ثبوت القدرة فهنا يحقق وجوب الأداء على وجه يكون وسيلة إلى وجوب القضاء بتوهم امتداد الوقت بوقف النفس كما يحقق في حق التام بتوهم حدوث الانتهاء صريحه فخر الاسلام في شرح المبسوط ويمكن ان يقال يتوجه الخطأ للأداء حقيقة بناء على ما ذكره في الطريقة كما ذكر (وحكمه) أي حكم هذا القسم من القيد بالوقت (أشراط التعين في النية) فان الوقت لما كان متسما بمرور فيه غير ما وجب فيه فلا بد من تعيينه ليميز بما عداه

(قوله وفي حال الشروع) عطف على في آخر الوقت (قوله في حال الشروع) هذا قول زفر وقد تقدم جوابه (قوله لأن وجوب القضاء مبني على الخطأ) يتوجه في الوقت المضيق يجب القضاء عليه لا لأنه فان قيل كما في وجوب القضاء فيتوجه في وقت القضاء لا في الوقت المضيق الذي هو من وقت الأداء قلنا ان القضاء مبني على وجوب الأداء ولا يجب الأداء إلا بتوجه الخطأ في وقت الأداء وهو جوف الوقت المضيق يجب الأداء فيه فترتب عليه وجوب القضاء فان قيل ذلك للوقت لا يسع الأداء فكيف يجب الأداء فيه قلنا وجوب الأداء قبل نوعين نوع يكون المطلوب فيه نفس الفعل فيأتي بتركه ويقتضي حقيقة القدرة بمعنى سلامة الآلات ونوع يكون المطلوب فيه خلفه وهو القضاء لا نفس الفعل وببني فيه توه القدرة بتوهم امتداد الوقت فهنا نحقق وجوب الأداء بالمعنى الثاني بتوجه الخطأ في الوقت المضيق لا يمكن التمسك بالوقت بوقف النفس كما نحقق في حق التام والمعنى عليه بتوهم الانتهاء والافتقار وهذا بناء على ان وجوب القضاء مبني على وجوب الأداء وقوله تضمن ان وجوب القضاء مبني فيه نفس الوجوب ولا وجوب الأداء فعلى هذا لا حاجة إلى إثبات وجوب الأداء لوجوب القضاء ثم الظاهر من كلامه ان ما يأتي في به التام والمعنى عليه بعد الانتهاء والافتقار بعد خروج الوقت قضاء كما هو المشهور لكنه قال في التجرى وانما التماس القواعد ان يصحكون أداء ما لا فلا ان الأداء ينشأ من نفس الوجوب بالامر وما وجب عليه بالامر هو ما ياتى به بعد خروج الوقت وانما لما فلا ان القضاء تسليم مثل الواجب بالامر والمثل لما يتحقق اذا كان المكلف محميا طبا بالأصل وقد ظنه فوجب عليه مثله وهذا ليس كذلك لعدم أهليته للمفهم الخطأ في وقت الانتهاء والافتقار هو وقت الأداء ليميز التوجه الخطأ في (قوله على ما ذكره في الطريقة) من انه لو شرع في الوقت وأتم بعد شريعته كان ذلك أداء لا قضاء (قوله أي حكم هذا القسم) لما بين القسم الأول شرح بيان حكمه ولما حكمه من حيث انه لا يمنع صحة صلاة أخرى في الوقت لا سيما كان ظرفا للمؤدين فاضلا عن طموس الوقت وهو يؤدي ما كان معلوما بتناقصه ما لم ياتي هي حتى المكلف به وبعد الوجوب بقيت تلك المنافع حقاها ايضا لم يتغير عليه تصرف منافع في ذلك الوقت إلى صلاة أخرى غير الوقت في وقع أو إلى الخطأ الخطأ في هذا اليوم باجرة كانه يستحق على الخطأ إقامة العمل ولا يتخذ ولا خطية فإطاعة ثوب وآخر في ذلك اليوم لأن ما عليه يجب حقاها بعد ما استحق عليه خياطة اليوم

بالاجارة ومنها اشتراط النية ليصير ماله من المنافع الصالحة لاداء القرض وتقصيره
مصرفا الى ماعليه وهو القرض والتمتاز العباد عن العادة ومنها اشتراط تعيين
النية بان يقول نويت فرض الظهر او بقصد قلبه ذلك واما ذكر فرض الوقت
فما يختلف فيه قيل شرط وقيل لا والاول اصح على ما في الكشف واليه اشار
باطلاقه وانما اشتراط التعيين لان الوقت لما كان متسعا والمنافع باقية على ملكه
صالحا لتصرفه الى صلاة اخرى غير فرض الوقت كان الشروع في الوقت متعددا
فلا يصاب الى المطلوب باطلاق النية كالاجتماع في المكان لا يصاب الى المطلوب
بالاطلاق مالم يسم باسمه الخاص فان قيل ماذا كرم وان دل على ثبوت المذهب لكن
عندنا ما يفي به وهو ان فرض الوقت واجب اصلي لا اختصاص الوقت به وغيره
انما هو من محتملات الوقت والمحتاج الى التعيين بالنية انما هو المحتمل لا التعيين
لان النية لتعيين المحتملات كالحجاز من الحقيقة قلنا نعم الان ما ذكرنا راجع لانه بدل
وعلى وجوب اشتراط النية لوصف العبادة ايضا ووصف العبادة عبادة كاصليها
فبشرطه الشدة ومنها انه لما لم يمتنع التعيين لم يسقط بضيق الوقت كما ذكره رحمه الله
ومنها ان عدم التعيين كما سبأني (قوله بحيث لا يوسع الا فرضه) فبشرطه اشارة الى
ان الوقت لو ضاق بحيث لا يوسع الا الفريضة يسقط التعيين ولم اذكره صريحا والذي
يقضي النظر ان لا يسقط لان الشيء بعد ما ثبت حكمه اصليا بطله لا يسقط بعروض
العوارض والتقصير فهنا لما ثبت التعيين بطله السعة لا يسقط بالعوارض
والتقصير سواء نصبح الوقت بحيث لا يوسع الا فرضه او الفريضة لان علة السعة
لم تزل بذلك التضيق على ما سطره لك ولو سلم فبقاء الحكم لا يحتاج الى العلة
كما لا يخبر في الطواف فانه بقي الى الان مع زوال علة وقوله حكما اصليا حال من
الموصول (قوله لا يسقط بالعوارض آه) قال فخر الاسلام ومن حكمه انه لما لم يمتنع
التعيين لم يسقط بضيق وقت الاداء لان التوسعة افادت شرطا زائدا وهو التعيين
فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض ولا بتقصير العباد واختلفوا في تفسيره فقال
في الكشف فلا يسقط هذا الشرط بضيق الوقت لانه من العوارض وهي لا تعارض
الاصل كالعصمة الثابتة بالاسلام والدار لا يسقط بعارض دخول دار الحرب
حتى لو دخلت دار الحرب وقتل احدهما صاحبه نجب الدية لان الاصل
وهي العصمة لم تبطل بهذا العارض فكذلك ههنا وجب التعيين باعتبار ان تعدد
المشروع ثبت بناء على توسيع الوقت فلا يسقط بعارض بضيق الوقت الا ترى
ان التعدد باق فانه لو قضى فرضا آخر علة بضيق الوقت او أدى بغلا جازوا يجوز

ولا يسقط ذلك التعيين (وان ضايق)
الوقت بحيث لا يوسع الا فرضه لان
ما ثبت حكما اصليا اعني وجوب
التعيين بناء على سعة الوقت لا يسقط
بالعوارض وتقصير العباد

ان يكون المراد من العوارض النوم والانعاء ونحوهما اي لا يسقط هذا
الشرط بان نام او اغشى عليه او نسي حتى ضاق الوقت لانها من العوارض
وكذلك لا يسقط بتقصير العباد بالطريق الاول لان التقصير لا يصلح سببا لسقوط
الحق وقال في التقرير ان التوسعة افادت شرطاً زائدا وهو التعيين وكل ما افاده
التوسعة لا يسقط بالعوارض ولا بتقصير العباد اما الصغرى فلما تقدم من ان
الوقت لما كان متسعا شرع فيه غير ما وجب فيه وما الكبرى فلان سبب التوسعة
ما شرع الواجب الا بصفة التعيين وما شرع بصفة لا يتي بدونها فان قيل تقرر
ان الحكم ينتفي بانتفاء علته والتوسعة قد زالت فيزول ما افادته ايضا من التعيين
فالجواب ان زوال التوسعة ممنوع فانه لو قضى فرضا عند ضيق الوقت او صلى تفلا
جاز و ذكر الشارحون ان ذكر هذا الحكم جواب سؤال تقديره ان التعيين
انما شرط باعتبار اتساع الوقت فاذا ضاق ولم يسع فيه غير الواجب ينبغي ان يسقط
التعيين وفيه نظر لان بالضيق ان تعين الواجب كتعين رمضا فالسقوط
واجب بالضرورة وان لم تعين كتعيينه وهو الحق كما ذكرناه فالسؤال ساقط على
ان قوله ومن حكمه كذا تصرح في انه بيان لحكم آخر لا جواب عن سؤال مقدر
اه وانما عدل المصنف عن كلام فخر الاسلام الى قوله وان ضاق اشارة الى انه
اختار ما ذكره بعض الشارحين وبه صرح فيما بعد حيث قال لان المقصود بهذا
الكلام دفع ما يتوهم اه فبرد عليه النظر المذكور قبل العلاءة ويجوز ان يراد
بالعوارض النوم والانعاء وان يراد ضيق الوقت (قوله قبل عليه) القائل هو
القائى ومراده بان التكلف تعليل لعدم السقوط بان ضيق الوقت من العوارض
والحكم الثابت بعلة لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد لعدم تعارض
العوارض بالاصول وانما يحتاج الى هذا التكلف ان لو سقطت العلة الموجبة
لذلك الحكم لكنها باقية فيبقى حكمه مع بقاء العلة بلا حاجة الى التكلف المذكور
في اثبات بقاءه على اننا نقول ان الحكم لا يحتاج في بقاءه الى العلة فعلى تقدير عدم
بقاء السعة لا يحكم بعدم بقاء التعيين (قوله وهو باطل بالاجماع) فيه انه ان اراد
انه يقتضى كونه مقصرا في الفرض بسبب ترك العزيمة فالبطالان مسلم والاقضاء
ممنوع وان اراد انه يقتضى كونه مقصرا في العمل بالعزيمة بسبب تركها
فالاقضاء مسلم والبطالان ممنوع لان ترك العزيمة بسبب العمل بالارخصة يعد
مقصرا في حق العزيمة عندهم (قوله لان المقصود) قد عرفت ما يراد عليه
وقوله صادرة على المطلوب انما يستقيم على ما ذكره من ان المقصود دفع ما يتوهم

كذا قال فخر الاسلام وشمس الائمة قيل
عليه القول بتقصير العبد بالتأخير الى
حيث يسع فيه فرض الوقت مع انه
ولاية ذلك شرعا مشكل اللهم الا ان
يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك العزيمة
ولا يخفى ان عدم سقوط التعيين عند
ضيق الوقت لا يحتاج الى هذا التكلف
لان المعنى الموجب للتعين عند السعة
تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق
اقول ان اريد بالولاية الشرعية جواز
الاداء على وجه الكما ممنوع وان اريد
مطلق الجواز فسلم لكنه لا ينافي
التقصير كالصلاة منفردا او في وقت
الاجرار وقوله اللهم الا ان يقال الخ
ضعيف لانه يقتضى ان يعد من ادى
المكتوبة في اول الوقت او وسطه واكتفى
على التسدر المفروض مقصرا بسبب
ترك العزيمة وهو باطل بالاجماع وقوله
ولا يخفى الى آخره اضعف منه لان
المقصود بهذا الكلام دفع ما يتوهم
ان الوقت اذا ضاق يكون معيارا
فينبغي ان يبنى صحة الغير فيه

واما بناء على ما ذكرناه من انه بيان لحكم مستقل لهذا القسم فلا يستقيم (قوله مصادرة) اى بخلاف ما ذكره حيث لا مصادرة فيه لكن الظاهر منه انتفاء العلة عند التصديق وقد عرفت انها باقية (قوله او التقصير بالنظر الى العصر) فان وجوب التعيين لا يسقط بضيق الوقت كالظهور لا يسقط بضيق وقت العصر بالاجاع فلا يسقط بمطلق التصديق ايضا (قوله اى عدم تعيين المؤدى) وقع في اكثر النسخ على صيغة التفعيل والظاهر انه من باب التفعيل والمؤدى اسم مفعول ثم الظاهر من قوله عينت هذا الجزء ان يضاف التعيين الى الوقت لا الى المؤدى في الوقت لكن الشارح لما فسر القسم الاول بالمقيد بالوقت لا بالوقت اضاف التعيين الى المؤدى (قوله اى لا بالقول) ولا بالنية ايضا ولم يذكره لكونه علم بطريق الاول (قوله عينت هذا الجزء) قال في التلويح عينت هذا الجزء للسببية واعترض عليه الشريف العلامة في الهامش بان تعيين كون الجزء للسببية ايس في وسع العبد ولو قال عينت هذا الجزء للاداء لكان اولى واجيب بان معنى قوله للسببية لما جعله الشارع سببا ورد بان سببية جزء الوقت المجعولة للشارع لا تخص جزءا معينا فلا وجه لجعله علة لتعيين جزء معين للاداء فالاولى ان يقول عينت هذا الجزء للاداء فان قيل كما ان تعيين الجزء للسببية ايس في وسع العبد فكذلك تعيينه للاداء ليس في ولاية العبد ولهذا أدى قبله اوبعده بكون ادائه لاقضاء قلنا ان الاداء في الجزء المعين لاشك انه في وسع العبد واما عدم كون التعيين في وسعه فنحن حكم الواجب الموسع واما السببية فليست في الوسع اصلا سواء كان الوقت موسعا او مضيقا فلا وجه لجعله عدم جواز تعيين السببية من حكم الوجوب الموسع فالفرق ظاهر كذا قيل ولم يذكر الشارح شيئا من لفظ السببية والاداء الواقعي في كلام السعد والسيد ولا بد من ذكر احدهما والذي ظهر من قوله ولم يشغل بالاداء اختيار مسلك السيد فيكون معنى قوله فلو ثبت له ولاية التعيين ولاية تعيين الجزء للاداء ومعنى وضع المشروعات تعيين الاسباب والشروط والاداء (قوله في وضع المشروعات) اعني وضع الاسباب والشروط والاداء لان الوقت سبب للوجوب شرط للاداء (قوله لان تقييد المطلق نسخ) قال فخر الاسلام وهذا لان تعيين الشرط او السبب ضرب تصرف فيه وليس الى العبد ولاية وضع الاسباب والشروط فصار ولاية اثبات التعيين قصدا بمنزعه الى الشركة في وضع المشروعات وقال في التقرير بما قوله لان تعيين الشرط او السبب ضرب تصرف فيه فلا نه تقييد للمطلق وهو نسخ واما قوله وليس

ولابحاج الى التعيين كايام رمضان قال قول في دفعه ان المعنى الموجب للتعين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق مصادرة على المطلوب فالصواب ان المراد بتقصير العبد تضيقه الواسع بحيث يحتمل ان يقع بعض الفرض خارج الوقت احتمالا راجحا فان مراعاة وقت لا يسع الا الفرض كالتحامل عادة او التقصير بالنظر الى العصر فان التصديق مطلقا لو كان سببا اسقوط التعيين لكان سببا في العصر ايضا والتأخير فيه الى ذلك الوقت مكروه بالاجاع فيكون تقصيرا (وحكمه) ايضا (عدم التعيين) اى عدم تعيين المؤدى (الا بالاداء) اى لا بالقول حتى لو قال عينت هذا الجزء ولم يشغل بالاداء لا يتعين بل له الاداء في غيره لان الشارع لم يعين جزءا بل خبر العبد فلو ثبت له ولاية التعيين قولنا لشارك الشارع في وضع المشروعات لان تقييد المطلق نسخ بخلاف التعيين بالاداء لانه من ضرورة الامثال بالامر

وفي ضمه فلا فساد فيه فان قيل ما الفرق
بينه وبين ما اذا جنى العبد جنابةً يخبر
فيها المولى بين الدفع والفداء فاختر
الفداء وعينه قولاً حيث يجوز قلنا
المقصود في حقوق الله تعالى هو الفعل
والحل تابع له وفي حقوق العباد هو
تعيين الحل حتى يتمكن صاحب الحق
من الاستيفاء والتعيين يحصل بالقول
كما يحصل بالفعل فكان القول محققاً
غرض صاحب الحق كالفعل ولذا جاز
التعيين به ثم لما فرغ من النوع الاول
من الموقت شرع في الثاني فقال (واما)
ذلك الوقت (معيار له) اي للمؤدى
لانه قدره حتى ازداد بازدياده وانقص
بانقصه وعرف به كما يعرف مقادير
الاشياء بالمعيار (وشرط لادائه) كما
سبق في الظرف (وسبب لوجوبه كايام
رمضان عند اكثر) من علماء الاصول
فانها معيار للصوم وشرط لادائه
وذلك ظاهر وسبب لوجوبه لقوله
تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
فان الاختيار عن الموصول

الى العبد ولاية وضع الاسباب والشروط فلانه ينزع الى الشبهة في وضع
المشروعات فنه علم خلل تعليقه بقوله لان تقييد المطلق نسخاً تاماً (قوله
وفي ضمه) عطف على قوله من ضرورة الامثال اي في ضمن الفعل والاداء
بخلاف التعيين بالقول والنية فانه قصدي فلا فساد فيه فانه لا ينزع الى الشبهة
ونظيره الكفارة في الايمان بعد الحنث فان الحانث بالخيار في الكفارة بين
ان يطعم عشرة مساكين وان يكسوهم وان يمرر رقبة ولو عين شيئاً من ذلك قصدنا
بالقول لم يتعين بل انما يتعين في ضمن فعل على المختار (قوله وعرف به كما يعرف
مقادير الاشياء) اقول الظاهر من كلامه انه جعله من المعرفة لامن التعريف
وقد جعله صاحب الكشف منها حيث قال عند قول فصر الاسلام وانما قلنا
انه معيار لانه قدر وعرف به اي لان الصوم قدر بالوقت حتى ازداد بازدياده
وانقص بانقصه كالمكيل بالكيل وعرف به اي الصوم عرف بالوقت فقيس
الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهاراً مع النية فاذا دخل الوقت وهو
النهار في تعريفه لا يوجد بدونه فكان مقدراً به وكان الوقت معياراً له ضرورة
ويجوز ان يكون عرف من المعرفة ويكون تأكيذاً لقدراى قدر الصوم
بالوقت وعرف مقدار الصوم به فكان معياراً له وانما اختار الشارح المعنى
الثاني كما في التلويح رداعلى التوضيح واما التعريف به بمعنى دخوله في تعريف
الصوم فلا دخل له في المعيارية لا يتكلف وهو ان يقال المراد بالدخول في تعريفه
هو الدخول على وجه مخصوص وهو ان يكون الامساك الشرعى مقارناً لجميع
اجزاء النهار بحيث لا يكون ازيد ولا ينقص منه وظاهر ان الدخول في التعريف
بهذا المعنى يقتضى المعيارية على ما افاده الشارح في حاشية التلويح اقول ان
الصوم اذا كان عبارة عن الامساك من اول النهار الى آخره يكون النهار
معياراً له لا يتكلف ومراراد صاحب الكشف والتوضيح بدخول الوقت
في تعريف الصوم ان الوقت المبتدأ من اول الصبح الى الغروب داخل في حقيقة
الصوم لا مطلق الوقت فلا يتكلف فيه على انه مبنى على ان يكون التعريف
المذكور بالنسبة الى الوجود الخارجى للصوم والا صل في التعاريف لبيان
الحقائق (قوله كايام رمضان) فيه اشارة الى رد من زعم ان ذكر رمضان بدون
الشهر مكروه بناء على ان العلم هو المجموع (قوله فان الاخبار آه) اي بقوله
فليصمه فان قيل هذا انشاء فلا يصلح خبراً قلنا تقديره مقول في حقه فليصمه
او يقال لا منع من وقوع الانشاء خبراً للمبتدأ وانما المنع من وقوعه خبراً بمعنى

ما يقابل الانشاء (قوله مشعر بعلية الصلة) فيه ان المدعى سببية ايام الشهر
وعلية الصلة المذكور للخبر انما يقيد بسببية شهود الشهر ويمكن دفعه بان الاجماع
متفق على ان السبب اما الوقت او الخطاب وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم
المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت فيكون معنى
قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه من شهد منكم بسبب الوجوب فليأت
بالواجب واختلفوا في معنى شهود الشهر قيل بمعنى ادراكه وقيل بمعنى الحضور
تأمل (قوله عند صلاحها لها) احتراز عن نحو الذي في الدار رجل عالم
(قوله فيكون ادل على السببية) يرد عليه ما مر من انه يقيد بسببية الشهود
لا الشهر وهو المدعى فالجواب الجواب (قوله ونسبة الصوم اليها) يعني يقال
صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص الكامل وهو ان يكون
الاختصاص السببية لان هذا الاختصاص سابق على سائر وجوه الاختصاص
لا فاداه ثبوت السبب بالسبب الا ان وجود الفعل وهو الصوم لا يصلح ان يكون
ثابتا للوقت لتوقفه على اختيار العبد لكونه فعلا اختياريا له فاقبح وجوب الفعل
الذي هو وجود شرعى ومفوض الى وجود حسي مقامه فقيل سبب الوجوب
ويرد عليه وعلى قوله ولصحة الاداء فيها للمسافر ما مر فالجواب الجواب ايضا
(قوله من الانظار آه) اما على الاول فلا فاداه سببية شهود الشهر لانفس
الشهر ولا الايام واما على الثاني فلا فاداه سببية للمؤدى لا للوجوب المؤدى وهو
المدعى واما على الثالث فلا فاداه الظرفية لا السببية للوجوب والجواب عنها
تقدم ذكره (قوله مطلقا) اى بلا تقييد بالايام والشهر فيكون قوله لا الايام
خاصة ببيانها (قوله ظهر من دلالتها على سببية الايام) اى سواء كانت من
موصولة او شرطية (قوله لاحقيقتها) والا لزم ان لا يجب الصوم على من
لم يره وهو باطل (قوله ولو كان السبب اليوم آه) فان قيل هذا مقلوب عليكم
بان يقال لو كان السبب الشهر لما جازت النية فيه لامتناع تقدم النية على
السبب فلا بد ان يمضي الشهر بتمامه ثم ينوى الصوم ويشرع فيه قلنا انما يرد
ذلك ان لو كان السبب عام الشهر ولكنه ليس كذلك بل الجزء الاول من الليلة
الاولى من الشهر بطريق النقل من الكل الى الجزء كما سيصرح به (قوله وان
امكن دفعه) لان النص المذكور انما يدل على وجوب الصوم عند شهود الشهر
لا على كونه سببا واما الوجوب على من هو اهل في اول ليلة فلظاهر النص
احتياط لا لكون الشهر سببا وكذا جواز النية فيها او لتعذر الاتصال باول

مشعر بعلية الصلة الخبر عند صلاحها
لها على ان الاظهر ان من ههنا
شرطية فيكون ادل على السببية
ونسبة الصوم اليها وصحة الاداء
فيها للمسافر ونحوه مع عدم الخطاب
وفي هذه الوجوه من الانظار ما لا يخفى
على اول الابصار (والشهر عند البعض)
وهو شمس الاثمة السرخسي فانه ذهب
الى ان المعيار والشرط والسبب
هو الشهر مطلقا لا الايام خاصة اما
شرطيته وسببته فستظهر انهما
سابقان واما معياريته فلانها عبارة
عن كون الوقت بحيث لا يفضل
من اجزائه شئ يسع غير الواجب
من جنسه وهو معنى عدم الزيادة
والنقصان فلا ضرر في بقاء بعض
الاجزاء وهو الليل فاضلا لانه ليس
بفعل للصوم وانما ذهب اليه (لظاهر
الآية) السابقة اعنى قوله فمن شهد
منكم الشهر فليصمه فان دلالتها
على سببية الشهر مطلقا اظهر
من دلالتها على سببية الايام (و) ظاهر
(الحديث) وهو قوله عليه السلام
صوموا لرؤيته فان المراد بها شهود الشهر
بمعنى الحضور فيه لاحقيقتها اجماعا
(ولذا) اى لسببية الشهر مطلقا
(جاز النية) للصوم (في الليلة الاولى)
من شهر رمضان ولو كان السبب اليوم
لما جازت فيها لامتناع تقدم النية
على السبب (و) لذا ايضا (قضى)

تمام رمضان

(من جن فيهما) أى من صار مجنونا
 في الليلة الأولى منه وامتد جنسه
 (الى العبد) ولو كان السبب اليوم
 لما وجب القضاء لانه يقتضى سبق
 الوجوب في الذمة فلو كان السبب
 اليوم يلزم تقدم الوجوب على السبب
 وهو باطل وكل من هذه الوجوه
 وان امكن دفعه الا انها ارات يفيد
 مجموعها رجحان سببية شهود الشهر
 مطلقا لما ورد ان الشهر مطلقا لو كان
 هو السبب لزم جواز اداء الصوم في الليل
 وهو باطل اراد ان يدفعه فقال بطريق
 الوصل (وان لم يجز) الصوم (للا)
 أى في الليل (كاخر وقت الصلاة)
 فانه سبب عندنا وان لم يصح الأداء فيه
 بل لا يسع الا الترخيم ولقائل ان يفرق
 بينهما بان آخر الوقت لبا في الصلاة
 بالذات فانه جزء من وقتها بل انما لم يجز
 فيه بسبب قلته العارضة بخلاف الليل
 فانه ينساقى الصوم بالذات فلا يلزم
 من جواز كونه سببا جواز كون الليل
 ايضا سببا اعلم ان القائل بسببية الايام
 يقول الجزء الاول من كل يوم سبب
 لصومه والقائل بسببية الشهر يقول
 السبب هو الجزء الاول منه كافي للطرف
 وقد بين الفرق بينه وبين الطرف
 بقوله (و) الجزء (الاول ههنا) أى
 في المعيار (متعين) للسببية من غير
 اشتراط اتصاله بالاداء

الجزء (قوله يقول الجزء الاول من كل يوم سبب) فان قيل ان هذا بنا في
 المعيارية لان سبب الوجوب خارج عن محل الاداء لضرورة وجوب تقدم السبب
 على السبب زمانا ومنه ظهر قوة قول السرخسي اجيب بان لزوم تقدم السبب
 على السبب زمانا انما هو عند امكانه كما في وقت الصلاة فانه طرف لها فامكن
 فيه التقدم الزمانى حتى لو لم يمكن فيها ايضا بان شرع فيها في الجزء الاول سقط
 اشتراط تقدم السبب على السبب واما عدم امكانه كما في الصوم فلا يشترط فيه
 التقدم الزمانى (قوله ما قال في الهداية) قال فيها اذ بلغ الصبي او اسلم الكافر
 في رمضان امسك بنية يومهما قضاء لحق الوقت بالتشبه ولو افطر فيه لا قضاء
 عليهما لان الصوم غير واجب فيه وصاما ما بعده لتحقيق السبب والاهلية
 ولم يقضيا يومهما ولا ماضى لعدم الخطاب وهذا بخلاف الصلاة لان السبب
 فيها الجزء المتصل بالاداء فوجدت الاهلية عنده وفي الصوم هو الجزء الاول
 والاهلية معدومة عنده انتهى اعترض عليه بان انتفاء الاهلية في اول جزء
 من النهار لا يمنع وجوب القضاء فان المجنون اذا افاق في يوم رمضان قبل الزوال
 والاكل ونوى الصوم يقع عن الفرض ولو افطر وجب عليه القضاء مع ان الصوم
 لم يكن واجبا عليه وقت طلوع الفجر اجيب باننا انسلم ان الوجوب لم يكن ثابتا عليه
 في ذلك الوقت بل الوجوب في حقه كان ثابتا الا انه لم يظهر اثره لما منع فاذا زال
 في وقته ظهر اثر الوجوب بخلاف الصبي والكافر حيث لم يثبت الوجوب
 في حقه ما في ذلك الوقت وعن ابى يوسف انه اذا زال الكفر والصبي قبل نصف
 النهار فعليهما القضاء لادراك الوقت النية كمن اصبح ناولا ففطر ثم نوى الصوم قبل
 الزوال اجزأه الصوم قلنا ان الكافر ليس باهل في اول النهار قبل اسلامه وكذا
 الصبي قبل بلوغه وقال زفر اذا اسلم الكافر وبلغ الصبي ولو بعد الزوال يجب عليهما
 القضاء لان ادراك جزء من الوقت بعد الاهلية موجب كما في الصلاة قلنا ان السبب
 في الصلاة هو الجزء المتصل بالاداء واما في الصوم فهو الجزء الاول متعينا
 ولم يوجد فيه الاهلية فافترقا (قوله نفي صحة الغير) يعنى ان الوقت لما كان
 معيارا اتنى صحة الغير من الصيام لان الشرع اوجب شغل المعيار بالصوم
 ووجوب شغل المعيار بنى غيره فالشرع بنى غيره اما الصغرى فلقوله تعالى
 ان شهد منكم الشهر فليصمه واما الكبرى فلان الوجود الشرعى كالوجود
 الحسى والمكيال الواحد بعد ما شغل بشئ لا يسع فيه غيره من المكيالات فكذا
 المعيار الشرعى اذا وجد فيه شئ مما شغله لا يسع فيه غيره ولقائل ان يقول

(بخلاف) الجزء (الاول من الطرف)
 كما سبق تمام بيانه وهذا ما قال في الهداية
 ان السبب في الصلاة الجزء المنصل
 بالاداء وفي الصوم الجزء الاول
 (وحكمه) اى حكم هذا القسم (نق)
 صحة (الغير) اى غير ما وجب في ذلك
 الوقت فيه (و) حكمه ايضا (عدم
 اشتراطه) اى التعيين في النية خلافا
 للشافعي وان وجب اصل النية خلافا
 لزفر وسياى بيان خلاف كل منهما
 (فيؤدى) تفريع على النى والعدم
 اى فيثبت يؤدى صوم رمضان
 من الصحيح المقيم (بمطلق الاسم)
 بان ينوى مطلق الصوم (ومع الخطأ
 في الوصف) اى وصف الصوم بان
 ينوى صوم القضاء او النذر او الكفارة
 او النفل (الاى مسافر ينوى واجبا آخر)
 استثناء من قوله والخطأ في الوصف
 يعنى ان هذا الصوم لا يؤدى في حق
 المسافر مع الخطأ في الوصف بل يقع
 عما نوى عند اى حقيقه وعند هـ
 المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان
 وجوب الصوم بشهود الشهر وهو
 ثابت في حقهما ولذا صح منه بالاجماع
 الا ان الشارع اثبت له الترخص بالفطر
 دفعا للشبهة عنه وهذا لا يجعل غير المشروع
 مشروعاً فاذا ترك الترخص صار هو
 والمقيم سواء

ان اردتم بالمعيار ان اليوم معيار للصوم فسلم ولكن لا يلزم منه ان لا يكون بعض
 الايام من رمضان وبعضها عن غيره بالنية وان اردتم ان الشهر معيار فنسوخ
 والجواب ان اختيار الاول وكل يوم من رمضان اذا كان على هذه الصفة لا يسع
 القبر فيه (قوله وحكمه ايضا) اعلم انهم بعد اتفاقهم في الاصل السابق
 اختلفوا في النية وفي تعيينها اما في النية فقال زفر لما اتفق صحة الغير فيه لتعيين
 الوقت له صح بلانية وقال الشافعي لا بد من تعيينها كما صلبها وقال اصحابنا تعيينها
 ليس بشرط بعد وجود اصل النية بل يقع عن فرض الوقت باى وجه كان من النية
 ثم وقع الخلاف بينهم فقال ابو حنيفة يصح صوم رمضان من الصحيح المقيم
 بمطلق النية ومع الخطأ في الوصف لامن مسافر ينوى واجبا آخر فانه لا يقع عن
 رمضان بل عما نوى ولو نوى المسافر النفل ففيه روايتان عنه في رواية يقع عن
 النفل وفي اخرى عن رمضان وانوى المريض في رمضان واجبا آخر او نفلا ففيه
 ايضا روايتان عنه والصحيح انه عن رمضان فرقا بين المسافر والمريض وقال
 صاحبه المسافر والمريض كالمقيم في جواز صوم رمضان بمطلق النية ومع الخطأ
 في الوصف واستدلوا عليه بانه لما لم يبق غيره مشروعا في هذا الوقت لم يجز اداء نفل
 او واجب آخر من المسافر والمريض لان وجوبه ثبت بقوله تعالى في شهد
 منكم الشهر فليصمه وهو عام في حق الكل من المقيم والمسافر والمريض والصحيح
 بدليل ان المسافر والمريض يصح الاداء منهما ولو تحملا الاداء فلولم يكن شرعيته
 عامه لما صح الاداء منهما الا ان الشارع مكنتهما من الترخص بما لفطر مريحة
 ودفعاً للشبهة اللاحقة بهما بدليل قوله تعالى في شهد منكم الشهر ومن كان مريضاً
 او على سفر فعدة من ايام اخر وهذا الترخص لا يجعل غير المشروع فيه من نفل
 او واجب آخر مشروعا فيه بل لا بد لمشروعيته من دليل آخر مستقل ولم يوجد
 فبقى على عدم مشروعيته فيه فانعدم فعله فيه لعدم كونه مشروعا فيه كالصوم
 في الليل واذا ترك الترخص ونوى الصوم يقع ما نواه عن رمضان وكذا اذا اطلق
 النية فان قيل ان بهذا الترخص اتفق وجوب الاداء فيه وانتفاء وجوب الاداء
 يستلزم انتفاء الجواز عندهم فلا يجوز الاداء من المريض والمسافر في رمضان
 كاذب اليه اهل الظاهر فكيف يـ يكون النص المذكور عاماً في حق الكل
 قلنا ان النص المذكور عام للمريض والمسافر بوجوب الصوم وحرمة الإفطار
 الا ان قوله تعالى ومن كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر لا يفتقر
 لا انتفاء الوجوب لا حرمة الصوم فيه فلو قلنا بانتفاء الجواز بانتفاء الوجوب

الضمن اعاد على موضوعه بالتقصص على ان لا ينسلم ان المرض والسفر مطلق بالعدة
حتى لا يوجد الصوم بدونها لان تقدير الآية ومن كان منكم مريضا او على سفر
فاطرق فعدة من ايام اخر سئلنا ان الجواز الذي تضمنه وجوب الاداء بالخطاب
ينفي بانتفاء الوجوب لكن الجواز الثابت بوجود السبب وهو الوقت باق وهذا
الجواز كاف لنا ولا في حنيفة طريقان احدهما ان الاداء من المسافر والمريض
غير مطلوب لتأخره الى عدة من ايام اخر بنص الترخيص المذكور فصار شهر
رمضان في حق تسليم ما عليه كشعبان ولونوى عن قضاء واجب آخر في شعبان
وقع عمانوى فكذا ههنا والثاني القول بموجب العلة تقريره سئلنا ان شرعية
الصوم عامة في حق المريض والمسافر حتى صح ادواؤه ما فيه وانهما رخص لهما
الترك بالفطر تخفيفا لكن لا يقدح ذلك فيما نحن فيه لان كلامنا في جواز الترخيص
لهما بامر دينهما ايضا وهو قضاء ما في ذمته الحاقاله بامر دينه وهو الافطار
لمصالح دينه بطريق الدلالة وليس فيما ذكرتم ما يدل على نفيه بل الدليل دال
عليه لان امر دينه شارك امر دينه في مناط الحكم مع زيادة فكان الالحاق به
جائزا اما اشتراكهما في ذلك فلان معنى الترخيص ترك مشروعه الوقت بالليل الى
الاخف والاشتغال بواجب آخر ميل الى الاخف لان اسقاط واجب آخر في ذمته
اخف من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخر لم يؤخذ بفرض
الوقت ويؤخذ بواجب آخر واما الزيادة فلان النظر الى مصالح الدين اولى من
مصالح الدنيا والى كل من وجه الاشتراك والزيادة اشار بقوله صرفه الى ما هو
اهم آه وعلى الطرفين روى عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى في النفل في رمضان
روايتان احدهما صحته فيه بناء على الاول لانه لما كان في حقه مثل شعبان صار
مخترا بين الاداء والتأخير فيجوز النفل فيه والثاني عدم صحته بناء على الثاني
وهو الاصح لان مناط الحكم فيه منتف لكونه ميلا الى الاثقل فان فائدة النفل
الثواب وهو في فرض الوقت اكثر واما اذا اطلق المسافر النية فعلي الاول لا يقع
عن رمضان لانه لما كان في حقه مثل شعبان كان المطلق يحتمل النفل والقرض
والوقت يقبلهما فيحمل على الادنى وهو النفل وعلى الثاني يقع عن رمضان
لانيته النفل لما وقع عنه مع انها لا تحتمل فبالنية المطلقة التي تحتمل اولى
وهو الصحيح لان الترخيص لا يثبت بهذه الزمة لانها لا تحتمل واجبا آخر
لاحتياجه الى التعيين والنفل لم يثبت صريحا فلم يثبت الترخيص بها فالنهي
بالقيم وينصرف الاطلاق منه الى صوم الوقت فكذلك من المسافر هذا وقاله

بعض مشايخنا ان نية صوم النفل في رمضان من الصحيح المقيم انما تنصور في يوم
الشك واما في غيره فيحتمل عليه الكفر لانه ظن ان الامر بصوم معين (قوله
بخلاف المريض) اعلم انهم اختلفوا على قول ابن حنيفة في ان المريض اذا صام
في رمضان بنية واجب آخر او نفل او اطلق النية هل يقع عن رمضان وعتاوى
قيل يقع عن رمضان على كل حال واختاره فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي
واستدلوا عليه بان رخصة المريض متعلقة بحقيقة العجز وكل رخصة كذلك
لا تظهر بالقدرة على الصوم فرخصته لا تظهر بالقدرة عليه ومن يصوم فظهرت
قدرته اما الصغرى فلان العجز عن الصوم ليس بامر خفي حتى يقام غير مقامه
لانه اذا سلم فلم يهلك دل على انه ليس بعاجز واما الكبرى فلان انتفاء الشرط
يستلزم انتفاء المشروط بالضرورة فاذا قدر على الصوم من غير مشقة اتى العجز
فتنتى الرخصة المتعلقة به فخلق بالصحيح بخلاف المسافر لانه يستوجب الرخصة
بعجز مقدور وهو امر خفي فيجوز ان يقوم السبب للداعي اليه وهو السفر مقامه
فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فلا يطل الترخيص فتعدى
الرخصة بالافطار لحاجته البدنية الى الرخصة بقضاء ما وجب في ذمته لحاجته
البدنية وقيل يقع عتاه كالمسافر واختاره شيخ الاسلام خواهر زاده وصاحب
الهداية وقاضى خان وظهر الدين وابو الفضل الكرماني حيث قال في ايضاحه
والصحيح ان المريض والمسافر متساويان ووفق صاحب الكشف بين القولين
وقال ان الرخصة لاتعلق بنفس المرض باجتماع الفقهاء لانه متنوع الى ما يضر
به الصوم كالحميات ووجع الرأس والعين والى ما لا يضر به الصوم كالامراض
الطوية وفساد الهضم والترخيص انما يثبت للحاجة الى دفع المشقة تر فيها
فلا يثبت فيه لامشقة فيه فلذلك شرط كونه مفضيا الى الخرج بخلاف السفر فانه
يوجب المشقة بكل حال فاقم مقامها فتعلق الترخيص بنفس السفر ثم عندنا
ثبت الترخيص بخوف ازدياد المرض كما ثبت بحقيقة العجز بلا خلاف فيه بين
الصحيحين فان من ازداد وجعه او جاء بالصوم يباح له الفطر وان لم يعجز عن الصوم
بلا خلاف فهذا المريض اذا تحمل زيادة المرض وصلى عن واجب آخر لاشك
انه يقع عتاهى عند ابن حنيفة اذ لا فرق بينه وبين المسافر بوجه فعلى هذا لا يستقيم
الفرق الذى ذكره فخر الاسلام ومن تبعه الا بتأويل وهو ان المرض لما تنوع الى
بوصين على ما ذكرنا نعلق الترخيص في النوع الاول بخوف ازدياد المرض ولم يشترط
فيه العجز الحقيقي دفعا للخرج وفي النوع الثانى بحقيقة العجز لانه ولو لم يضر به

ولا بنى حنيفة فيه طريقان الاول ان
المسافر لما كان غير مطالب بالاداء فيه
صار شهر رمضان في حقه كشعبان
فقبل سائر الصيامات والثاني ان المسافر
لما ترك ترخص الافطار وصرف امساكه
الى مصالح دينه بان صرفه الى المنذورات
والصكفارات والقضاء صرفه الى
ما هو اهم عنده لانه مادام في السفر
مؤاخذا بما ذكر دون صوم رمضان فاذا
جاز الترخيص لحاجة البدن فلان
يجوز لحاجة الدين وهو قضاء الدين اولى
(و) على هذين الطريقين بكون
(في النفل روايتان) فعلى الطريق
الاول اذا توى النفل يقع عنه وعلى الثاني
عن الفرض واما اذا اطلق النية فالصحيح
انه يقع عن الفرض بلا خلاف رواية
لان ترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية
فصرفه الى رمضان لكونه العزيمة
احق من صرفه الى النفل (بخلاف
المريض في الصحيح) اشارة الى الفرق
بين المسافر والمريض على قول ابن حنيفة
فان الفقهاء اختلفوا في ان المريض اذا
صام في رمضان بنية واجب آخر او نفل
هل يقع عن رمضان وعتاوى فقول
يقع عتاهى مطلقا لان رمضان بالنسبة
اليه كشعبان وقيل عن رمضان مطلقا
وهو الصحيح من مذهب ابن حنيفة

الصوم لكن لما دل أمر المرض أي الضعف الذي عجز به عن الصوم لابد من أن
يثبت له الترخص دفعا للهلاك عن نفسه كما ثبت بالأكراه اذ معنى العجز أنه لو صام
لهلاك غالبا فاذا صام هذا المريض عن واجب آخر ولم يهلك ظهر أنه لم يكن
عاجزا ولم يثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت فظهر أن مراد من لم يفرق
بينهما هو المريض الذي أضر به الصوم ومن تعلق ترخصه بازدياد المرض
ومراد من فرق هو المريض الذي لم يضر به الصوم ومن تعلق ترخصه بحقيقة
العجز هذا كلام الكشف واليه أشار شمس الأئمة السرخسي أيضا حيث قال وذكر
الكرخي أن الجواب في المريض والمسافر سواء على قول أبي حنيفة وهذا سهو
ومأول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض فكان من اطلاق
العام على الخاص ورده بعض المحققين بأن مراد من ذهب إلى الفرق على
المريض الذي لا يضره الصوم بعد لانه عدول عن ظاهر قوله تعالى فمن كان منكم
مريضا أو مريضا أو معلوما أن المريض الذي لا يضره الصوم غير مريض عندهم
بل الصواب أن المتنازع فيه هو المريض الذي يضره الصوم ففيه روايتان عن أبي
حنيفة أحدهما عدم الفرق بينهما وهو رواية الكرخي وصححه شيخ الإسلام
وصاحب الهداية وقاض بخان لكن الكرخي رواه مطلقا ومراده مقيد والثانية الفرق
بينهما وهو رواية الإمام السرخسي وفخر الإسلام فيكون النزاع حقيقيا كما هو
الظاهر من كلام الشارح حيث قال في الصحيح اذ لا معنى للصحيح أحد الطرفين
في صورة النزاع اللفظي (قوله قال زفر تعينه يعني عن النية) يعني أن وقت الصوم
لما تمين له بتعين الشارع ذهب زفر إلى الاستثناء عن أصل النية وقال إذا أمسك
الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم ينوشأ فهو صائم واستدل عليه بأنه لما صار
الوقت متعينا لهذا المشروع صار ما يتصور من الإمساك فيه مستحقا لله تعالى
على القاعل فيقع للمستحق بكل حال كصاحب النصاب إذا وهبه من الفقير بعد
الحول بلانية فإنه بذلك يخرج عن العهدة والجامع أن كل واحد منهما عبادة
مأمورية وكالا جبر الواحد فإن منافعه تقع عن المستحق سواء قصد به التبرع
أو الاعانة أو غيرهما ولم يقصد شيئا أصلا والجامع أن كل واحد منهما مستحق على
القاعل وعلى رد المنصوب والودائع فإنه يقع عن المستحق بأي وجه رده إلى
صاحبه والجامع أن كلا منهما مستحق على القاعل ومتعلق بفعل بعينه
والحاصل أن الأمر إذا تعلق بفعل بعينه أخذ حكم العين المستحق فعلي أي وصف
وجد وقع عن جهة المأمورية كما في الأشياء المذكورة ولناطريقان أحدهما

وقد اختاره فخر الإسلام وشمس الأئمة
لأن رخصته إنما تعلقت بحقيقة العجز
فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة
(قال زفر تعينه يعني عن النية) يعني
أن الوقت لما تمين للصوم كان كل إمساك
يقع فيه حقا لله تعالى مستحقا على القاعل
كأن استأجر خياطا ليخط له يده ثوبا
بعينه فخاط على قصد الاعانة يقع
عن الاجارة

ان الواجب في الذمة تحصيل المأمورة على ما هو عليه وهو الامساك على وجه
 يكون عبادة وذلك لا يكون الا بتحصيل صورته وهو الامساك ومعناه وهو كونه
 عبادة ومعناه لا يحصل الا بالنية ولم يوجد في المتنازع فيه فلا يقع عن الجهة
 المستحقة وان تعين الوقت له بخلاف هبة النصاب من الفقير لان الاخراج عن
 العهدة ثمة كان بصورته ومعناه وكذا الفعل في الأجرة حصل بصورته ومعناه
 والثاني ما ذكره بقوله فيكون جبرا اذا الشارع عين الوقت لذلك ولكن لان سلم
 ان ذلك التعيين استحقاق لمنافع العبد فان ما يكون مستحقا لا يصلح قرينة
 فان العبادة فعل يفعله العبد باختياره بلا جبر لثاب عليه فتي كانت منافع العبد
 مستحقة لله تعالى عليه لم تصرف الى العبادة لانها الاختيار لكنها عبادة
 فلا تكون مستحقة بل تكون باقية على ملكه فلا بد في صرفها الى العبادة وجعلها
 صوما من النية لان عدم النية ليس بشيء فلا يصلح ان يجعل مجازا عن النية فلا بد
 من التصريح بها لئلا يكون كون فعله صوما جبرا فان قيل اذا لم تكن مستحقة لله
 تعالى عليه فما معنى تعيين الشرع امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان
 اجيب بان معناه انه عين امساكه الذي يكون صوما بالنية لان يكون صوم
 رمضان لا صوم آخر ومنه ظهر الجواب لما قيل انها اذا كانت باقية على ملك
 العبد غير مستحقة لله تعالى فلم لا يجوز صرفها في ذلك الوقت الى غير صوم رمضان
 من الصيام وذلك لان عدم جواز الغير فيه للصحيح المقيم لم ينشأ من الاستحقاق
 ولان تعيين الوقت بل انما ينشأ من ان الشارع لم يشرع في ذلك الوقت غير صوم
 رمضان من الصيام للصحيح المقيم بل عين كل امساك له لصوم رمضان فانه عدم غيره
 لكونه غيره للاستحقاق منافسه كما ان عدم في الليل اصلا ولا استحقاق ثمة ولا تعين
 اصلا بخلاف هبة النصاب من الفقير لان عقد الهبة عبادة والعبادة شيء مفصّل
 ان يكون مجازا عن الصدقة لا اشتراكهما في المعنى المشروع فيه كيف شرع
 في ان كل واحد منهما عليك بلا عوض والصدقة عين النية للعبادة فان قيل لان سلم
 ان هذه النية كافية في الزكاة عندكم كيف وانها شاملة للصدقة النافلة ايضا قلنا
 نعم الان شمولها لا يضربها لانه اذا وهب لمن الفقير رثت ذمته سقوطا لاداء
 وبراء الذمة من حيث الاسقاط يكفي فيه مطلق النية على ان نقول ان براءة
 الذمة سقوطا لا يحتاج الى النية وانما المحتاج اليها ما يكون بطريق الاداء
 واذا وهب النصاب الى الفقير زال عنه صفة اليسر نعم فلم تبقى زكاة لان ما وجب على
 صفة لا يبقى بدونها فالزكاة لا تبقى بدون صفة اليسر فلم تكن تلك الهبة اداء

لواجب بل سقوطاً للذمة فلا يحتاج الى النية فلا يصح القياس وبخلاف الاجارة المذكورة لان كلاهما في العبادة لافي المعاملات وكذا الحال في رد المنسوب والودائع قال شمس الأئمة السرخسي في المبسوط وفي مسألة هبة النصاب ذهني القصد حصل باختيار المحل ومعنى القرية حصل بحاجة المحل الا يرى ان من وهب لفقير شيئاً لا يرجع فيه لحصول بدله وهو الثواب فلا حاجة فيه الى النية بخلاف ما نحن فيه ثم الاختلاف الذي ذكرناه في الصحيح المقيم وأما المسافر والمريض فلا خلاف في انهما لا يكونان صائمين بلانية والفرق لرفران الاداء غير مستحق عليهما في هذا الوقت فلا يتعين الابائية (قوله كهبة كل النصاب لفقير) فان قيل ان ابتداء مائتي درهم الى الفقير بلية الزكاة لا يصح عند زفر ولا يخرج به عن العهدة ففي الهبة بدون النية اولى بان لا يخرج عن العهدة فلا يصح ان يكون مقيساً عليه ايجاب بانه يجوز ان يكون بطريق الارزام على مذهب لخصمه ورد بان المقام مقام الاستدلال على مذهبه لامقام الارزام ويجوز ان يكون من ادزقرية الهبة من الفقير متفرقا والفقير المديون (قوله يكون الفعل جبراً) اي يكون كون فعله صوماً جبراً والا فنفس الفعل اعني امساكه اختارى وانما الجبر في كون هذا الفعل صوماً وبديل على ما ذكرنا تفرع قوله فلا يكون قرية فان قيل اذا احتاج كون الامساك صوماً الى النية فامعنى تعيين الشارع امساكه في ذلك الوقت لصوم رمضان فاجاب عنه بان الشارع لم يعين الصوم مطلقاً امساكه بل امساكه الذي يكون قرية ولا يكون الامساك قرية الابائية (قوله وقال الشافعي دفع الجبر آه) قال لما كانت منافع العبد باقية على مالكه من غير ان يصير مستحقاً لله تعالى وجب تعيين نية الفرض لان الصوم كما تنوع ذاته وهو الامساك الى عادة وعبادة فاحتاج الى النية في جعله عبادة فكذلك تنوع وصفه وهو ان يكون عبادة الى فرض ونقل وكما ان معنى العبادة معتبر في الاصل معتبر في وصفه اضافة كان الوصف عبادة ايضا فلو وضعنا عن الصوم تعيين النية صار مجبوراً في وصف العبادة لخلوه عن القصد والاختيار لا يقال ان تعيين المحل للفرض دون غيره قد اغنى عن تعيين الوصف لا نقول لاشك ان تعيين الوصف واجب على المبدل يقع عن اختيار لا يلزم الجبر في الوصف ولا يفتى تعيين المحل عنه لانما اعتبرنا النية للتمييز حتى يسقط اعتبار التمييز بانية بتعيين المحل بل اعتبرناها للحصول معنى العبادة في الوصف ولا يحصل ذلك الابائية لا بتعيين المحل فان قيل ان فرض الحج يتأدى بمطلق النية بالاتفاق بدون تعيين الفرض

فكذا الامساك يقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب لفقير بلانية (قلنا) في جوابه (فيكون جبراً) اي اذا لم بشرط النية يكون الفعل جبراً فلا يكون قرية اذا لقرية بدون القصد والشرع لم يعين الصوم رمضان الا الامساك الذي هو قرية بخلاف الهبة من الفقير فان قوله وهبت مجاز عن تصدقت وهو عين النية (و) قال (الشافعي دفع الجبر) الذي اعتبرتم (اوجب التعين) فان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف ثوابا فكما لا بد لصبرورة الفعل قرية من النية فكذا لا بد لصبرورة القرية فرضاً او نفلاً منها احترازاً عن الجبر

فكذا الصوم اجيب بان فرض الحج ثبت بالنص على خلاف القياس فلا يكون
مقيسا عليه ولا يلحق به دلالة ايضا لان الحج عظيم الخطر لما يحتاج فيه الى زيادة
مشقة وليس الصوم في معناه فلا يلحق به ونحن نقول في جوابه على طريقة القول
بموجب العلة سلما ان معنى العبادة في الوصف معتبر كاعتباره في الاصل وانه
لا يد لتحصيل الوصف من التعيين ولكن كلامنا ليس فيه بل في ان اطلاق النية
فيه تعيين او لا وما ذكرتم لا تعرض فيه لذلك وقتنا هو تعيين لان المشروع
في هذا الوقت لما احدثت في زمانه فلا حاجة الى التعيين لان تعيين التعيين باطل
بل الاطلاق تعيين له فاجيب بمطلق الاسم كالنوع في المكان فان من توحد
في مكان يقال باسم جنسه كما يقال باسم نوعه وباسم عله كما اذا كان في الدار زيد
وحده وينادي يا حيوان او يا انسان تعين هو لا حضار وطلب الاقبال كما تعين
هو فيما اذا نودي باسم عله فكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض
بصاحب اليد بمطلق النية تعينه للإيجاد والتحصيل فصار جوازه بالنية المطلقة
بناء على انه تعيين لاعلى ان التعيين موضوع عنه كازعمه الشافعي وههنا بحث
من وجهين احدهما ان الواحد في المكان انما يقال باسم جنسه اذا كان موجودا
فيه وفيما نحن فيه انما يوجد بتخصيله بقصده فكيف يقال باسم جنسه الثاني
ان ما ذكرتم تم يقتضي الاصابة بمطلق النية دون نية الفعل او القضاء او واجب
آخر لان المتوحد في المكان يقال باسم جنسه ولا يقال باسم غيره فان زيد الابن
باسم عمرو كيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض لان مانواه من الوصف
لا يجمع مع فرض الوقت فعلا معرض عن النية من الفرض لان مانواه من الوصف
بان كونه معدوما لما لم يمنع ان يقال باسم نوعه بل نوى الصوم المشروع في الوقت
لا يمنع ان يقال باسم جنسه ايضا دفعا للحكم وهذا لانه وان لم يكن موجودا
تحصيله لكنه موجود شرعا وعن الثاني بانه نوى اصل الصوم ووضفة الوقت
لا يقبل الوصف فلفت نية الوصف وبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان
الوصف بطلان الاصل واصل الصوم جنسه لا اسم غيره والاعراض ان ثبت
فانما ثبت في ضمن نية الفعل او القضاء وقد اختلف بالاتفاق فيلزم ما في ضمنها ايضا
واعترض عليه بوجهين احدهما ان الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم
لا يوجد بدون وصف ولم يوجد ههنا سوى الفعل او واجب آخر فبطلانه يستلزم
بطلان الاصل لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزم بل الاصل والوصل ههنا
وان تغاير بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الخارج فبطلان احدهما بطلان

الآخر والثاني ان قولهم اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل
 انما يستقيم على اصل ابى حنيفة وابى يوسف من ان بطلان صفة الصلاة لا يستلزم
 بطلان اصل الصلاة بل تنقلب نفلا ولا يستقيم على اصل محمد من ان بطلان
 صفة الصلاة يستلزم بطلان اصل الصلاة فكذا في الصوم دفعا للتحكم
 والجواب عن الاول ان اللازم ههنا احدا الاوصاف لاعلى التعيين فبطلان وصف
 معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالقرضية ههنا
 وعن الثاني بان هذا يجوز ان يكون على اصل الامامين وعلى تقدير كونه قول الجميع
 فالتحكم مدفوع ببيان الفارق فان الوصف في الصلاة كالفصل المتنوع فان وقتها
 ظرف لامعبار لجواز ان يسع فيه غير فرض الوقت من النوافل وغيرها وكل
 واحد منها مخالف لفرض الوقت بالحقيقة لاختلاف لوازمها فان النفل مثلا
 اذا كان في المغرب لا يجوز ان يكون في الكم مثل الفرض لكون البتراء متموتا عنها
 واذا كان في الظهر والعصر والعشاء فكل شفع منه صلاة على حدة والقعدة
 الاخيرة فرض فكانت المخالفة في الكم ايضا ثابتة واذا كان في الفجر فالمخالفة بحسب
 الكيف من الجهر في القراءة واستئان مقدار معين من القراءة وكذا في غيره من
 قضاء الواجبات فان المخالفة باعتبار الكم او الكيف موجودة فيها ايضا واذا كان
 الوصف كالفصل المتنوع فبانتفاءه تنفي الحصة التي تحتها لمخالفة فيبطل اصل
 الصلاة بطلان وصفها واما الوصف في الصوم فليس كذلك لان وقته معيار
 لا يمكن ان يسع فيه صوم آخر ويختلف بحسب الكم والكيف فلم يكن الوصف
 كالفصل المتنوع بل هو كالعرض ولا يلزم من بطلان مثله بطلان الاصل ورد
 هذا الجواب بان مبناه على ان الفصل علة للجنس واذا كان الفصل وصفا يستحيل
 ذلك لان الوصف لا يكون علة للموصوف واجب عنه بانه لما ثبت التفاوت
 بين الوصفين جعل الوصف في الصلاة بمنزلة الفصل بخلاف الثاني واجاب
 ابو المعين عن اصل استدلال الشافعي بما حاصله انا لانسلم ان وصف العبادة يكون
 بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لفعل الزمه الله تعالى على
 عبده بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك
 بالنية فاذا اوجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم انصافه بالفرضية لا يكون
 بفعل العبد بل بوجود الزام من الله تعالى فنية النفل او واجب آخر في رمضان
 لا تسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر اذ لا اثر لظنه على خلاف ما في نفس الامر
 وفيه نظر لانه يستلزم تأدي كل فرض بنية اصل العبادة بدون تعيين الفرض

انه شرط في الصلاة بالاتفاق (قوله ان تعيين الصوم) اي وصف الصوم كما
هو النزاع (قوله بالناس) والصواب باناسانا مثل ياربلا خذيدي لانه نكرة
(قوله لم يصب بالاطلاق) وذلك بان امسك عن المفطرات بلانية وقوله فاحييج
الى التمييز اشارة الى ان النية في اصل الصوم للتمييز بين العادة والعبادة يعني
ان الشارع عين امساكه الذي يصبر عبادة بالنية لصوم رمضان فصارت تعيين
الشارع في وصف الصوم اعني كونه فرضا فاستغنى عن التعيين بالنية حتى صار
الاطلاق فيه تعيينا لا في اصل الامسك فاحتاج فيه الى النية (قوله بان نوى
الصحيح المقيم) اشارة الى انه لا خلاف في المريض والمسافر كما تقدم (قوله
ثم الشافعي اوجه) هذه مسألة اخرى قال الشافعي لما وجب التعيين شرطا
بالاجماع وجب من اول اليوم لان اول اجزاء الصوم فعل مقتفر الى النية افتقار
المشروط الى الشرط وكل مقتفر كذلك اذا تقدم على الشرط يبطل فذلك
الجزء المقدم على النية يبطل اما الصغرى فبالاجماع فانكم شرطتم تعيين المشروع
بتعيين الاصل ونحن بتعيين الوصف ايضا وفر وان لم يقل بالتعيين من العبد لانه
قائل بتعيين الشارع كما تقدم فصح الاجماع واما الكبرى فلا اثر انتفاء الشرط
يستلزم انتفاء المشروط واذا بطل ذلك الجزء بتأخير النية يبطل الكل لشروع
الفساد اليه لعدم التجزى صحة وفسادا فان قبل لما صح الباقي بوجود النية صح
الكل لعدم التجزى قلنا الصحة امر وجودي فاحتاج الى صحة جميع الاجزاء
بخلاف الفساد ولان جميع الفساد في العبادات اولي للاحتياط ولا يلزم عليه
حيث يجوز بنية من النهار بالاتفاق لانه مجزئ عنه فيكون صائما من حين نوى
فان قيل لانسم ان ذلك الجزء يبطل بتأخير النية عنه لجواز صحته باعتبار تقدم
النية المتأخرة عنه فاجاب عنه بقوله ولا يمكن ذلك لان اعتبار تقدم التأخر
لا يتصور الا بطريق الاستناد والاستناد لا يتصور الا في الامور الشرعية كالملك
في المصوب فان الغاصب ملكه باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب في ملك
زوائده وبثبت نسب الولد من الغاصب لا في الامور الحسية لا يتزاعده الى غلط
الحسن ولا في الامور العقلية لانه ثبت باعتبار الشرع فيخص بالامور الشرعية
وهنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر عقلي وجداني فاذا حصلت
في وقت لا تحصل في وقت قبله بل يقتصر على ذلك الوقت ولانه لو جاز ذلك لامكن
ان يجعل المعد افعاله المباعدة الماضية عبادة باعتبار تقدم النية للموجودة
في الحال وذلك باطل ولجاز اعتبار تقدم النية الحاصلة بعد الزوال في الاداء

(قلنا) في جوابه على طريق القول بموجب
العله (الاطلاق في التعيين تعيين) اي
سليمان تعيين الصوم واجب لكن
الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان
في الدار زيد وحده فقليل له يا انسان
بنصرف النداء اليه قطعاً بخلاف اصل
الامسك فانه لما احتمل العبادة والعادة
لم يصب بالاطلاق فاحييج الى التمييز
بالنية ولا يضر الخطأ في الوصف بان نوى
الصحيح المقيم النفل او واجبا آخر
(اذا خطأ لبطلانه اطلاق) يعني ان
الوصف المذكور خطأ لما لم يكن مشروطا
بطل ولما لم يكن لازما في الاطلاق
وقد عرفت انه تعيين (ثم) الشافعي
(اوجه) اي التمين (من الاول)
اي اول اليوم حتى شرط التبيت
(لشروع الفساد) يعني ان كل جزء
يفتقر الى النية صحة وفسادا فاذا عديم
في جزء فسد ذلك الجزء فشاع الفساد
الى الكل لعدم التجزى صحة وفسادا
ولا يمكن اعتبار تقدم النية المتأخرة
(لانتفاء الاستناد) ههنا واعتبار التقدم
لا يتصور الا به والاستناد ان يثبت الحكم
في الزمان المتأخر ويرجع القهقري حتى
يحكم بشيئه في الزمان المتقدم

وقيله في القضاء ولجناز في الصلاة ايضا لكل الوازم باطله فكذلك الصوم فان قيل
 بطلان ذلك الجزء بتأخر النية انما هو لا يقطعان الشرط عن الشرط وذلك
 موجود في تقديم النية من الليل ايضا مع ما جاز عندكم قلب ان التقديم والرفع على
 جملة الامسك ولم يعترض على ما تقدم من النية ما يبطله مما تقدم من ترك
 العزيمة والافطار بعد الصبح اذا افطر في الليل لا يفي الصوم ولا يجوز به الا جاع
 لعدم اتحاد المحل وهو شرط في الشاق فاذا لم يطل بحكم بقائها الى حين الشروع
 لتعد اعتبارها مع الشروع لان وقت الشروع امر خفي لا يفرق بين الاما للصوم
 ومعرفة ساعات الليل وفيه المخرج كيف وان ذلك الوقت وقت غلبة النوم وان
 التأخر فلا يمكن اعتبار تقدمها كالنية في الصلاة جعلت باقية من اولها الى
 آخرها ولم يعتبر ما وجد في اثنائها من النية قلنا نحن لا نقول ان التأخر لا يثبت
 في الزمان المتقدم بطريق الاستدلال حتى يقال لا يمكن ذلك فيما نحن فيه لان تحقق شرط
 بين الاستناد والتقدير وان النية موجودة في الزمان المتقدم بقدر الاستناد كما ان
 النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزاء النهار تعتبر مقارنة لها تقديرها في موضع
 متى على مقدمات مسلمة عند الخصم منها ان الامسك وكن واحد متقدم من اولها
 النهار الى آخره غير متغير صحة وفساد او متها ان اقتران النية بجميع اجزاء الصوم
 ساقط لتعذر ذلك كما في سائر العبادات ومنها ان وجود النية حقيقة حال ابتداء
 الشروع ساقط ايضا للتعذر المقتضي الى المخرج ومنها ان حال ابتداء الصوم نظير
 حال بقاء الصلاة من حيث لزوم المخرج وحال البقاء في الصوم نظير حال الابتداء
 في الصلاة من حيث امكان اقتران النية به من غير مخرج ومنها ان تعذر اقتران
 النية بائدلة الصوم يجوز لتقديم النية مع فصلها عن ركن الصوم بالكلية حتى
 لو نوى في اول الليل ولم يخطر الصوم بالليل القروب يجوز صومه بالا جاع مع ان
 النية لم توجد حال الشروع ولا حال البقاء حقيقة وانما جعلت موجودة تقديرا
 فصار للنية المتقدمة بهذا السبب امر ان احدهما فضل الاستيعاب حيث
 استوعب جميع اجزاء الامسك تقديرا والثاني نقصان حقيقة الوجود عند
 الاداء اذ ثبت هذا الماهل ان تقديم النية تجازي للجزء الداعي اليه وهو تعذر اقتران
 بجميع اجزاء الصوم وباول الشروع كذلك جاز تأخرها ايضا للجزء فان بعض
 المكلفين يتعد عليه اقتران النية باول الشروع لضرورة التأخير كما تقدم بعد
 الصبح والمغنى عليه يفيق بعد الصبح والحائض طهرت والنسيء بلغوا الكافرا سئل
 كلهم في الليل ولم يعلموا بوجوبه الا بعد الصبح وقد نسي النية في الليل وهو امر

النية في الاكتران وجدت فيه ينقلب صوما شرعيا وافسد ولا يفسد ولا يقيد
 وجودها في الأقل ^{اي بعد الضحوة الكبرى} اذا لا اعتبار بالاقل عند فساد الاكتر كما
 لا اعتبار بوجودها عند صحة الاكتر واليه اشار بقوله فاذا وجدت في الاكتر يقدر
 وجودها فيه فان قيل قد ذكرتم ان حال الابتداء في الصوم نظير حال البقاء في الصلاة
 في تعدد اقتران النية به وحال البقاء في الصوم نظير حال الابتداء في الصلاة في تعدد
 الاقتران فاستويا فوجب ان لا يجعل النية المعترضة في الصوم صحيحة له كما لا يجعل
 النية المعترضة في الصلاة صحيحة لها قلنا ان الصلاة مختلفة الاجزاء فلا تقدر
 النية للمعترضة فيها من اولها بخلاف الصوم فانه متحد الاجزاء فيمكن اعتبار
 النية المعترضة من اوله تقديرا فان قيل ان الحاجة الى جواز التقديم عامة في جميع
 المكلفين بخلاف الحاجة الى جواز التأخير فانها خاصة في حق البعض في بعض
 الاوقات كما ذكرتم واحكام الشرع مبنية على الغالب لا التادر قلنا انما سويتنا
 بين الاصل والفرع في اصل الحاجة لا في قدرها والخاص في موضعه كالعلم
 في مواضع والحاجة الى تجوز الصوم بالنية المتأخرة خاصة فيما شرع من
 الصوم في وقت معين فاخص جوازه وضرورة التأخير ليست من التادر الذي
 لا يثبت عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة
 التقديم فان قيل ضرورة التأخير لا تخص بما قيل نصف النهار بل قد توجد
 فيما بعده ايضا قلنا نعم الا ان فيما قيل نصف النهار يترك اشتراك النية في كل
 اليوم الى خلف وهو الاكتر فيقوم مقام الكل وفيما بعده يفوت الاصل والخلف
 جميعا فيفوت الصوم لان الأقل في مقابلة الاكتر في حكم العدم (قوله
 والتقدير الذي اعتبرناه غير الاستناد) فان تقدير الشيء عبارة عن اعتباره
 في وقت مقدم باعتبار تحقيقه في المستقبل والاستناد عبارة عن اعتبار الشيء
 في وقت ماض باعتبار وجوده الآن (قوله فظهر) يعني ان النية التقديرية
 لما كانت كافية في الصوم في اول النهار لكونها عبادة قاصرة بالنسبة الى
 ما بعد الضحوة الكبرى ظهر ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية
 الحقيقية لم يفسد بل حاله موقوف لاحتمال ان توجد النية قبل الضحوة الكبرى
 (قوله لما عرف انه لا يمتنع) قالوا النذر المعلق على الشرط لا يجوز تعجيله قبل
 وجود الشرط بالاتفاق عندنا بخلاف النذر المضاف الى وقت معين كان
 قال الله على ان اصلي او انصديق في غدا فانه يجوز تعجيله قبل ذلك الوقت عندنا
 ابى حنيفة وابى يوسف خلافا لمحمد والفرق ان المعلق على الشرط لا يتقدم شيئا

(والتقدير) الذي اعتبرناه (غير الاستناد)
 الذي نفيه (وهو) اي التقدير والمراد
 النية التقديرية (كاف في الطاعة
 القاصرة) وهي الصوم في اول النهار
 وقصوره باعتبار قصور ميل النفس
 الى المفطرات فظهر ان الجزء الاول
 من الصوم اذا خلا عن النية لم يفسد
 بل حاله موقوف فاذا وجدت النية
 في الاكتر يقدر وجودها فيه ايضا
 فيصح لوجود النية التقديرية ولا يفسد
 لانتفاء النية اصلا ثم لما فرغ من التوضيح
 الثاني من الموقف شرع في الثالث منه
 فقال (واما) ذلك (ظرف له) اي
 للمؤدى (وشرط لادائه) لا بمعنى
 امتناع تقديم الاداء عليه لما عرف انه
 لا يمتنع عند ابى حنيفة وابى يوسف اصلا

في الحال عندنا بل بعد عند وجود الشرط والمضاف الى الوقت منع في الحال
 سببا لان الاضافة لا تمنع السببية في الحال بخلاف التيقين في الشرط فانه
 يمنعها (قوله فاذا عجله) اي قبل الوقت المعين واما اذا عجله قبل النذر ثم نذر
 فلا لانه قبل انقطاع السبب (قوله بمعنى فوته بفوته) يعني يجوز تعجيل هذا
 النوع من النذر المعين ايضا قبل الوقت المعين لما ذكر (قوله كعين نذر فيه
 الصوم) اطلقه فشمع يوم العيد وايام التشريق فانه لو نذر الصوم فيها بان قال
 لله تعالى صوم يوم النحر او صوم يومي العيد وايام التشريق او قال صوم غد والغد
 يوم النحر صح النذر في جميع هذه الصور خلافا لفرقوا الشافعي قال ان الصوم غير
 مشروع في هذه الايام لكونه منها عنه وليس للعبد شرع ما ليس بمشروع
 كالصوم ليلا ولان ادنى درجات النهي كون النهي عنه ممنوعا والممنوع لا يكون
 مأذونا فيه ومن شرط صحة النذر كون المذنوب مأذونا فيه وقال الحسن
 ابن حنيفة انه اذا ناص على يوم النحر او التشريق لا يصح واذا قال غدا والغد
 يوم العيد يصح نذره لانه لم يصح النهي عنه كالمرأة اذا قالت لله على ان اصوم
 غدا والغد يوم حبسها صح نذرها ولو قالت على ان اصوم يوم حبسني لم يصح قلنا
 ان النهي عن الشرعيات يقتضي ان يكون النهي عنه متصور الوجود بحيث
 لو اقدم عليه يوجد حتى يكون العبد مبتلى به ان يقدم عليه فيعاقب وبين
 ان يكف نفسه عنه فيتاب ولهذا قال محمد ان النبي عليه السلام نهانا عما نكون
 لاعما لا نكون لان النهي عنه لغوا فلا يقال للاعى لا يصرفاذا كان متصور
 الوجود صح نذره فان قيل مجرد كونه متصور الوجود غير كاف في صحة النذر
 لان من شرط صحته كونه مأذونا فيه والصوم في هذه الايام ممنوع عنه قلنا
 ان الصوم في هذه الايام من حيث ذاته اعني انه قهر النفس على قصد التقرب
 حسن ومشروع فيه ومن حيث انه ترك اجابة دعوة الله تعالى فيجب ممنوع فيصح
 نذره باعتبار حسنة الذاني ويلزمه الافطار باعتبار فحمة العارضي ثم يقضيه
 لصحة اصله واختلفوا في لزوم الافطار في ذلك اليوم قبل بطريق الوجوب وقيل
 بطريق الندب ثم المراد بنذر الصوم في الوقت المعين مثل ان يقول لله على صوم
 رجب هذه السنة او يوم الخميس بعينه بخلاف ما لو قال على صوم يوم او شهر
 او شهر رجب فانه نذر مطلق ولو قال على صوم هذه السنة يكون نذرا مقيدا
 ويلزمه افطار الايام المشبهة ثم يقضيهام موصولا ومفصولا لان النذر بالسنة
 المعينة نذر بهذه الايام لانها لا تخلو عنها لكن لا يلزمه قضاء رمضان هذه السنة

بل (بمعنى فوته) اي قوت الاداء
 (بفوته) اي قوت الوقت (وسبب)
 ايضا (لو جوب اذاه كعين) اي
 ذلك الوقت كوقض معناه (نذر فيه
 الصلاة او الصدقة واما نفسه) اي
 نفس الوجوب (فبالنذر) قال في شرح
 الجامع الكبير السليمانى يجوز تعجيل
 ما واجبه الله تعالى مضطرا الى الوقت
 كالزكاة وصدقة الفطر فكذا ما واجبه
 العبد مضطرا اليه وكان في الزكاة
 نفس الوجوب بالنصاب ووجوب
 الاداء عند تمام الحول ليسيرا فكذا
 نفس وجوب المذنوب بالنذر ووجوب
 الاداء بالوقت المعين له فاذا عجله كان
 بعد الوجوب بخسار (وحكمته)
 اي حكم هذا النوع (جواز التقديم)
 اي تقديم الاداء (عليه) اي على
 الوقت لانه لم يصح ان سببا لوجوب
 الاداء جاز تقديمه عليه اذ الفساد
 في تقديم الاداء على سبب نفس
 الوجوب (واما ذلك الوقت) معياره
 للمؤدى هذا مشروع في بيان النوع
 الرابع من الوقت (وشرط للاداء)
 بمعنى فوته بفوته كامر (وسببه) اي
 لوجوب الاداء لانفس الوجوب لما
 سبق (كعين نذره الصوم)

وان لم تحل السنة عنه ايضا لانه لا يصح التزلف بالنذر لان صومه مستحق عبادة
من جهة الشرع لا يصح نذره كذا قال الواقي الغاية قوله لو قال الله على صوم
هذه السنة اقصر الايام النية وقضاها محمول على ما اذا نذر لها قبل عبد الفطر
اما اذا قال في شوال لله على صوم هذه السنة لا يلزمه قضاء يوم الفطر وكذا لو قال
بعد ايام التشریق لا يلزمه قضاء يوم العيد وابلغ التشریق بل يلزمه صيام ما بقي
من السنة واعترض عليه بان هذا سهو لان قوله هذه السنة عبارة عن اثني عشر
شهرا من وقت النذر الى وقت النذر وهذه المدة لا تخلو عن هذه الايام فيكون نذرا
بها واجب عنه بان المسئلة كما هي في الغاية لان كل سنة عربية معينة عبارة
عن مدة معينة لها مبدء ومختتم خاصان عند العرب مبدءاها الحرم وآخرها ذوالحجة
فاذا قال هذه السنة فاعتقد هذه الاشارة الى التي هو فيها حقيقة كلامه انه
نذر بالمدة المستقبلية الى آخر ذى الحجة والمدة الماضية التي مبدءاها الحرم الى وقت
التكلم فبلغوا في حق هذه المدة الماضية ويؤيده ما ذكره فاضلن والخلاصة
لو قال الله على ان اصوم الشهر فعليه صوم بقية الشهر الذي هو فيه وكذا
لو قال الله على صوم هذه السنة يلزمه الصوم من حين حلف الى ان تمضي السنة
وليس عليه قضاء ما مضى قبل اليقين من تلك السنة (قوله كان بعد الوجوب)
اي نفس الوجوب (قوله او الاعتكاف) وذلك بان قال الله على اعتكاف هذه
الايام العشرة او هذا الشهر اور جب هذه السنة يلزمه اعتكافها بلبا اليها متتابعة
ولو افسد اعتكاف يوم يجب عليه اتمام باقي الايام والشهر وقضاء يوم افسده
ولا يلزمه الاستقبال لان التابع اتممت من مجاوزة الايام بالنذر بخلاف ما لو قال لله
على اعتكاف عشرة ايام او شهر منكرا وافسد اعتكاف يوم فانه يلزمه الاستقبال
ولا يجبره قضاء ما افسده لان التابع فيها ثبت بالنذر قصدا فبراعى فيه
صفة التابع (قوله فانها شبه المعيار) اي من حيث انها لا تنسخ الاجزاء واحدا
وليس بمعيار حقيقة لتوسعها عن ايام الحج (قوله فيؤدي بالطلق) بان قال
نويت الصوم او الاعتكاف (قوله تفريع على نفي التفصل للمعيارية والشرطية)
لو قال تفريع على للمعيارية لكان اولى واخصر (قوله لا عبرة لارادته)
بل يسجد سجدة السهو (قوله قبل الزوال) الاولى ان يقول قبل الضحوة
الكبرى او قبل نصف النهار لان المختار ان النسبة للعبادة ما وجدت
في اكثر النهار من وقت طلوع الفجر وهو ما قبل الضحوة لا ما قبل الزوال (قوله
كوقت صوم الكفارة) من كفارة اليقين والظهار والتحل وجزاء الصيد والاطلاق

(او الاعتكاف) فانه معيار للؤدي وشرط
للاداء وسبب لوجوبه واما نفس
الوجوب فبالنذر (ويطلق به) اي بهذا
الموقت (سنة نذر فيها الحج) فانها
شبه المعيار وشرط للاداء بالحق السابق
وسبب لوجوب الاداء (وحكمه نفي
التفل) لمعياريته (لا) نفي (واجب آخر)
لان التعيين بولاية الناذر يؤثر في حقه
ولا بعد والى حق الشارع كن سلم مراد
لقطع الصلاة وعليه سجدة السهو
لا عبرة لارادته (فيؤدي بالطلق)
تفريع على نفي التفل للمعيارية والشرطية
اي اذا كان كذلك يؤدي النذور
من الصوم والاعتكاف بمطلق الاسم
(و) مع (الخطأ) في الوصف بان تؤدي
التفصل لا واجبا آخر لما عرفت ان نية
الواجب صحيحة (و) يؤدي ايضا مع
(النية قبل الزوال) كما في رمضان (واما)
ذلك الوقت (معيار فقط) هذا شروع
في النوع الخامس (كوقت صوم الكفارة)

والنذر والصوم (قوله وصوم النذر الطلق) أي الطلق هو من الوقت لا عن
 جميع القيود فان قوله لله على صوم شهر متابعا او صوم سنة متابعا داخل
 في هذا القسم مع انه مفيد بشرط التابع كقوله لله على صوم شهر او صوم سنة
 او صوم يوم لكن بين قوله صوم سنة وبين قوله صوم سنة متابعا فرق من وجه
 آخر وهو انه يلزمه قضاء خمسة وثلاثين يوما في قوله لله على صوم سنة خمسة
 الايام النية وثلاثون لرمضان تلك السنة بخلاف قوله لله على صوم سنة متابعا
 فانه يلزمه قضاء رمضان هذه السنة وانما يلزمه قضاء الايام النية كما في نذر السنة
 المعينة كما تقدم وذلك لان السنة المذكورة بلا شرط التابع يجوز خلوها عن
 رمضان لانها اسم لاثني عشر شهرا لا يقيد كون رمضان وشوال وذى الحجة
 منها وكذا يجوز خلوها عن الايام النية ايضا لكونها اسما للايام المتعددة المعينة
 لا يقيد كون يوم الجمعة والاثنين ويوم العيد والتشريع منها فليكن النذر بالسنة
 بلا شرط التابع نذرا لتلك الايام فيجب عليه قضاء خمسة وثلاثين يوما حتى
 لو صام تلك الايام لا يخرج عن العهدة كما خرج عنها في نذر صوم السنة المعينة
 والسنة المتكررة المقيدة بشرط التابع بل يلزمه اعادتها وهل يجب وصل صوم
 خمسة وثلاثين عامضا من السنة قيل نعم وقيل لا والحاصل ان ههنا ثلاثة فصول
 نذر السنة المعينة ونذر المتكررة بشرط التابع ونذر المتكررة بلا شرط التابع
 فالاول والثاني متساويان في لزوم قضاء الايام النية وفي عدم لزوم قضاء رمضان
 اما لزوم الاول فلهذه نذرهما واما عدم لزوم الثاني فلعدم صحة نذره وقداؤه
 وفي خروج العهدة فيما اذا صامها ومختلفان في لزوم الاستقبال بالافساد
 في الثاني وعدم لزومه في الاول واما الثالث فهو متحد مع الاولين في لزوم قضاء
 الايام النية ومختلف لهما في لزوم قضاء رمضان فيه دونهما (قوله معيار
 للصوم) ولهذا لا يتحقق قضاء صومين في يوم واحد ولا اداء كفارتين ولا نذر
 ولا قضاء وكفارة معا (قوله والموجب في الاداء) وهو الخطاب لان القضاء
 يجب بما يجب به الاداء (قوله لانيها بالحنث) قال في الكشف سبب الكفارات
 ما تضاف اليه من ظهار او قتل او عيب ونحوها ابهر واجدل وانما عدل رحمه الله
 عنه الى الحنث لان الحنث هو السبب الحقيقي لهما واليمين هو المجازي لان اليمين
 لم يشرع للكفارة بل يشرع لليمين المتأني للكفارة وادنى درجات الاسباب ان تكون
 مفضية الى المسيات لامتناع لهما الا انها لما كانت متعلقة موجبة للكفارة عند
 انتفاءها بالحنث قالوا ان اليمين تنافي مجازي للكفارة فسمي للشيء باسم ما يؤتى

(و) صوم (النذر للطلق و) صوم
 (القضاء) فان وقت كل منها معيار
 للصوم وهو طساها لا بشرط الاداء
 اذ لقضاء لها ولا سبب لوجوب الاداء
 لعدم تعينه ولا نفس الوجوب لانها
 بالحنث والنذر والموجب في الاداء

اليه لانه يصير سببا لها في المال عند وجودها حيث يزوال البر فيكون السبب
الحقيقي هو الخيف وقالوا ان الاضافة في قولهم كفارة اليمين من قبيل الاضافة
الى السبب المجازي خلا فالشافعي حيث قال ان السبب الحقيقي للكفارة هو
اليمين بدليل الاضافة والخيف شرطه قلنا لما لم يكن اليمين مفضيا الى الكفارة بل
منافيا لها لم يكن سببا لها (قوله فلان الموضوع الاصل) يعني ان الموضوع
الاصل في غير رمضان وغير النذر المعين هو النفل وغيره هو المحتمل فاذا لم توجد
النية من الليل او من اول النهار يقع امساكه عن الموضوع الاصل الوقت
ثم لا ينقلب الى واجب آخر بالنية فلا بد من النية من الليل ومن اول النهار
وكذا لا بد من تعيينها من الليل او من اول النهار لذلك الوجه فلو قال واما
وجوب السبب والتعيين لكان اولي (قوله وذلك) لى الاشكال من وجهين
على ما هو الظاهر من التلويح وصرح به في الكشف وبدل عليه قوله الا ترى
فثبت الاشكال ويجوز ان تكون الاشارة الى وجه المشابهة ثم بيان الاشكال
على الوجه الاول ظاهر واما على الوجه الثاني فلان وقته العمر بالاتفاق وذلك
يقضي كونه ظرفا كوقت الصلاة ثم توسيع محمد مع التأنيم بالوقت مشكل لان
توسيعه يقتضي الظرفية كسنى العمر وتأنيمه بالوقت يقتضي المعيارية كوقت
الصوم لان بالوقت تعيين الشهر من السنة الاولى عنده وقوله فلا يكون
كالصلاة تفريع على قوله مع التأنيم بالموت بعد التأخير لانه لا يأثم بالموت بعد
تأخير الصلاة عن اول وقتها قبل خروج الوقت وكذلك نصيبق ابى يوسف مع
القول بالاداء متى فعل مشكل لان تضييفه يقتضي المعيارية على ما تضييفه سنى
العمر وتوسيع محمد وقوله بالاداء متى فعل يقتضي الظرفية وقوله فلا يكون
كالصوم تفريع على قوله مع القول بالاداء متى فعل لان الصوم لا يكون اداء
متى فعل فثبت الاشكال على الوجهين لانه على الوجه الثاني ثبت ان وقته
يشبه كلاهما من الظرف والمعيار عند هما الا ان الاظهر ارجح في الاعتبار هو
المعيارية عند ابى يوسف حيث حكم بالتضييق وان قال بالاداء متى فعل
والظرفية عند محمد حيث حكم بالتأنيم وقال في الكشف عن شمس الامم في بيان
الثاني من وجهين الاشكال والثاني بالنسبة الى سنى العمر فان الحج فرض العمر
ووقته اشهر الحج من السنين التي تأتي بفضل الوقت عن الاداء وذلك محتمل
في نفسه فكان مشبها فاعلى هذا كان الاشكال في وقته بالنسبة الى الاشهر
مع قطع النظر عن اختلا فهما في التضييق والتوسيع (قوله وحكمه

(وحكمه وجوب تبين النية وتعيينها)
اما وجوب النية فلكونها عبادة واما
وجوب التبيين فلان الموضوع الاصل
في غير المعين التفصيل فاذا لم يبينها يقع
الامساك منه فلا ينتقل واما وجوب
التعيين فلعدم تعيينه (و) حكمه ايضا
(هذه الفوات) الى آخر العمر اذ ليس له
وقت معين (و) حكمه ايضا
(ان لا يتضيق) وقته بمعنى الوجوب
فورد ذكره فخر الاسلام في شرح التلويح
(هو الصحيح) لا ياروى عن الكرخي
انه يتضيق عند ابى يوسف كالحج (واما)
ذلك الوقت (مشكل) في الزيادة والمساواة
هذا شروع في النوع السادس (يشبه
المعيار والظرف كوقت الحج) وذلك
من وجهين الاول بالنسبة الى سنة الحج
فانها تشبه المعيار من جهة انها لا تنوع
الا بحد واحد كالتأخير للصوم وتشبه
الظرف من جهة ان اركان الحج
لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت
الصلاة الثاني بالنسبة الى سنى العمر فان
محمد ابوسع مع التأنيم بالموت بعد التأخير
فلا يكون كالصلاة واما يوسف يضيق
مع القول بالاداء متى فعل فلا يكون
كالصوم فثبت الاشكال (وحكمه الصحة
في العمر) ولو بعد السنين نظرا الى جهة
الظرفية (والا ثم بالتفويت) نظرا الى
جهة المعيارية

ولما ورد انه لما مضى ولم يحزن التأخير كما قال ابو يوسف تعين ان وقته العام الاول فكيف يكون اداءه في العام الثاني ولما توسع وجاز التأخير كما قال محمد تعين

٤٧

الصحة في العمر (لان وقته العمر كما ذكرناه) (قوله انه لما مضى ولم يحزن التأخير كما قال ابو يوسف) وعن ابي حنيفة ما يدل عليه ايضا حيث سئل عن له مال الحج به ام يتزوج فقال بل يحج به فان اطلق الجواب بتقديم الحج مع ان التزوج قد يكون واجبا في بعض الاحوال دليل على ان الحج لا يجوز تأخيره فان قيل قد ثبت ان النبي عليه السلام حج في سنة عشر وكان فرض الحج في سنة ست ولولم يحزن التأخير بل يحب الفجر لما اخره عليه السلام قلنا ان ما نزل في سنة ست بقوله تعالى واتموا الحج والعمره لله وهذا دليل على اتمام ما شرع فيه وليس في ذلك دليل على الايجاب من غير شروء واتمافرض الحج بقوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وهي نزلت سنة تسع وتأخيرها الى العاشرة اما لانها نزلت بعد فوات الوقت والخوف من المشركين على اهل المدينة ان يتركوا ان لهم قرب عهد في ذلك الوقت (قوله لانه في الظرفية) كيف انتموا على ان وقته العمر (قوله عن العام الاول) متعلق بكل من اخر وحكم على طريق التنازع لان ابا يوسف اثم بالتأخير ابتداء ومحمد توقف كما سبق (قوله فيحكم بارتفاع الاثم) واعل المراد بالاثم المرتفع هو الاثم الحاصل بترك الاداء في الوقت الاول لا هو مع الحاصل بتأخيرها بل الاثم الحاصل بتأخيرها لا يرتفع بدون التوبة فان قيل انه لما كان اداءه متى فعل فابن حصل الاثم بترك الاداء في الوقت الاول قلنا نعم الا انه فوت شرف الوقت الاول حتى سقط عدالة عنده (قوله كما اذا نذر ان يعتكف آه) وفي الخطير نظر تأمل (قوله ليكون الحياة اليه مشكوكا) لا يخفى عليك ان الصواب ان يعمله بقوله لان ما وجب كاهلا لا يؤدي ناقصا تأمل (قوله ترجعت بكون الحياة الى العام القابل مشكوكا) فيه ان جهة اصالة الصوم المستقل انما ترجعت لعوده الى الاصل بزوال المانع وهو صوم رمضان وذلك لان الاصل في الاعتكاف ان يكون بصوم مستقل الا ان شهر رمضان لما تعين اصومه ولم يمكن في ذلك الشهر صوم آخر للمنفذ وحصل هو في ضمن صوم رمضان ولما صام رمضان ولم يعتكف عاد الى الاصل بزوال المانع لا بما ذكره من كون الحياة مشكوكا الى العام القابل (قوله مطلقا) اى سواء غلب على ظنه الفوت ام لا (قوله) وقيل ان لم يمت بعد الظن به لا يخفى عليك ان الصواب ان يقول ان لم يغلب على ظنه الموت على ما ظهر من كلام ابي الفضل لان حاصل قول محمد على هذا القول ان تأخير الحج جائز الى وقت تحقق غلبة الظن بالموت حتى لو مات قبل تحقق

مشافيا ان اراد ان يدفعه فقال (ابو يوسف رجع المعيارية) احتياطيا لان الحياة الى العام القابل مشكوكا لانه في الظرفية بالكلية (قائم بالتأخير) اى حكم بآثم من اخره عن العام الاول حتى يبطل عدالته اما اذا اداءه بالآخر فيحكم بارتفاع الاثم لزوال الشك (وان حاله بالاداء بعده) اى وان اعتزف يكون الحج المأني بعد العام الاول اداء نظرا الى جهة الظرفية فان قيل لما رجع المعيارية احتياطيا ليكون الحياة الى العام القابل مشكوكا وجب ان لا يلاحظ جهة الظرفية بل يجوز بكون الحج المأني في العام القابل قضاء كما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف حيث يجب قضاء الاعتكاف بصوم مستقل ولا يجوز في رمضان الثاني لكون الحياة اليه مشكوكا قلنا تعامل بمن القضاء في رمضان الثاني لان جهة اصالة الصوم المستقل ترجعت بكون الحياة الى العام القابل مشكوكا فوجب الجزم بعدم اجرائه في ضمن رمضان الثاني وان بلغه والحكم بالثبوت اذا وقع بجهة الاصل لا بطل بعده كما سياتى وليس ههنا جهة اصالة للمعيارية حتى يترجح بما ذكرنا يؤول الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية (ومحمد رجع الظرفية) نظر الى ظاهر الحال لانه في جهة المعيارية قضاء (فيجوز) اى التأخير لكن لا مطلقا بل

(ان لم يفوت) قاله فخر الاسلام وشمس الأئمة بسعه التأخير عند محمد من السنة الاولى لكن يجوز التأخير مشروط بعدم التفويت مطلقا حتى لو فوته بعد التحكم في السنة الاولى بآثم (وقيل ان لم يمت) اى المكلف (بعد الظن به) اى بالموت

قال الشيخ أبو الفضل في إشارة الأسرار قال محمد والشافعي الحجة بحج موسى محل فيه التأخير إلا إذا غلب على ظنه أنه إذا أخر نفوت
ثم ذكر في آخر كلام محمد أنه إذا مات قبل أن يحج فإن كان جماعة بحجة أم وإن كان بعد ظهور ما يثبت بشهده معه قلبه بأنه لو أخر نفوت
لم يحل له التأخير ويصير مضيقا عليه لقيام التعلل بأن العمل بتلليل القلب عند **٢٤٨** عدم دليل قوته واجب وقال

صاحب الكشف ما ذهب إليه محمد
من يجوز التأخير بشرط سلامة العاقبة
على ما ذكره الشيخان وغيرهما مشكل
لأن العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الأمر
عليها فالصحيح من قول محمد ما ذكره
أبو الفضل أقول فيه بحث أما أولا فلأن
ما ذكره إنما هو حكم الموسع الذي ليس
فيه جهة المعيارية أصلا والكلام
في المشكل المشتمل على جهتي الظرفية
والمعيارية فيجب أن يكون حكمه ما ذكره
الشيخان لتظهر فائدة جهة المعيارية
وأما ثانيا فلأن كون العاقبة مستورة
لا ينافي بناء الأمر عليها كيف وقد قال
صاحب الهداية لأخروا أن يكون الفعل
مباحا أو مندوبا إليه وهو يقيد بشرط
السلامة ولا شك أن السلامة مستورة
وقد بنى الذنب والاباحة عليها (ولذا)
أي واجتهد في العمر بالاتفاق (صح)
تطوع من عليه الفرض) يعني أن من
وجب عليه حجة الإسلام ولم يحج عنها
بل أحرم طية التطوع يصح لما ذكره
(و) قال (الشافعي) لا يصح التطوع
بل (يقع) ذلك التطوع (عن فرضه
لأنه يحجر) لكونه سعيها فان من نوى
التطوع وعليه حجة الإسلام يكون سعيها
والسعي يحجر عندئذ صيانة لماله فحججه
صيانة لذنبه أولى (فليغو الوصف)
أي يحل نية النقل منه لغوا (وبقي
الاطلاق) وهو أصل النية (وبه)

غلبة الظن فحجة الإسلام أصلا وأما بعد تحققها فلا يجوز تأخير بل بأشبه لكونه
مضيقا فقول محمد بعد غلبة الظن يلوث مثل قول أبي يوسف في التضيق (قوله)
على ما ذكره الشيخان (أ) عبارة الكشف هكذا أعلم أن ما ذكره محمد من جواز
التأخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكره في المبسوط وفي البرز دوى وغيرهما
مشكل انتهى ومنه ظهر أن المراد من الشيخين صاحب المبسوط وفخر الإسلام
(قوله فلان ما ذكره إنما هو حكم الموسع) فيه أن أبا الفضل إنما ذكر حكم الحج
وقال أنه موسع فكيف يصح القول بأن ما ذكره إنما هو حكم الموسع الذي ليس فيه
جهة المعيارية إذ لم ينكر جهة المعيارية في الحج (قوله) وقد قال صاحب
الهداية) وأصاحب الكشف أن يقول أن ما ذكره صاحب الهداية غير مسلم
أيضا ولو سلم خلال المباح والمندوب ليس مثل الفرض وما نحن فيه هو الفرض
(قوله لأخروا) بالعين المجمة والراء المهملة أي لا يجب كذا في المصباح (قوله)
ذلك التطوع) لو قال ذلك النوى لكان أولى (قوله صيانة لذنبه) أي
ما فرض عليه من حجة الإسلام (قوله جمع رقيقة بالتضم والكسر) وفي المصباح
الرقيقة بضم الراء في لغة بني تميم والجمع رفاق وبكسرها في لغة قبس والجمع رفاق
مثل سدرة وسدر فعلى هذا ظهر ما في عبارته من الخلل (قوله والجواب المشهور) أي
قال فخر الإسلام لكتنا نقول الحجة عن هذا نفوت الاختيار وهذا ينافي المعادة
ولا نصح العبادة بلا اختيار لكن الاختيار في كل باب بما يليق به والأحكام عندنا
شرط بمنزلة الموضوع فصح بفعل غيره بدلالة الأمر فاما الأفعال فلا بد من أن تجري
على بدنه انتهى وقال في شرحه يعني أن الحجة عن التطوع نفوت الاختيار وكل
ما نفوت الاختيار ينافي العبادة فالحجة عن التطوع ينافي العبادة أما الصغرى
فلوقوع ما لم يرد وعدم وقوع ما زاد وليس المراد بنفوت الاختيار إلا ذلك وأما
الكبرى فلأن العبادة لا نصح بلا اختيار واحد المتشافين وهو العبادة ثابتة
قيني الآخر وهو الحجة فإن قيل هذا منقوض بما ذكر من جواز إحرام الرقاق
عنه عند الإغناء فإن الحج يقع عنه ولا اختيار ههنا لاجاب عنه فخر الإسلام
بقوله لكن الاختيار في كل باب بما يليق به يعني لا نسلم أن الاختيار معدوم بل هو
موجود تقديرا فإن اختيار كل باب بما يناسبه والأحكام عندنا شرط بمنزلة
الموضوع في الصلاة فصح بفعل غيره بدلالة الأمر فإن عقدا رقيقة المتشافين
بعضهم بعضا عند العجز ولما أقدمهم عقدا رفاقا فقلنا سنعان بهم في كل ما يعجز
وأذن لهم بذلك والأذن دلالة كالإذن صريح في الشرب من ماء الصحابة

أي باطلاق النية (بؤدى) أي الحج (بالاتفاق بلو) بؤدى (بدونها) أي بدون النية أصلا
(كغمى عليه) أي كحج من أغمى عليه (يحرم عنه) صفة مغمى عليه (الرفاق) جمع رقيقة بالتضم والكسر بمعنى جماعة يرافق
بعضهم بعضا في السفر يعني أن حج المغمى عليه الذي يحرم رفاقاؤه عنه يصح مع انقطاعه (قلنا) في جوابه (الوصف)

أي وصف العبادة (عندك كالأصل) في كون كل منهما عبادة. **الحجة** إلى النية كما سبق (فأدلة في الوصف) لأن النية الأولى التي كانت للنفل قد بطلت **(٢٤٩)** بالحج فلو جسد نية أخرى لفرض (لا صحة) للوصف فلا يقع

ما أداه عن الفرض لا تنفاه بشرطه (ودعوى الاستحسان) التي ادعاها الشافعي حيث قال فخر الإسلام قال الشافعي المصنف أمر الحج استحسانا فيه الحج عن التطوع صيانة له واشفاقا عليه (غير متصور) لأنه إن أراد بالاستحسان معناه العرفي فلا وجه له لأنه لا يقول به حتى بالغ في العكس فقال من استحسن قصد شرع وإن أراد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى تنكلم عليه ثم إن ما ذكرنا من الجواب هو الجواب الصواب (والجواب) المشهور في الكتب (بأن الحج ينافي العبادة) لأنه ينافي شرطها وهو القصد والاختيار فبينا فيها بالضرورة (ضعيف) لأن الحج عنده إنما هو بالنظر إلى وصف العبادة لا أصلها فإن أرادوا منافاة الحج للعبادة منافاته لأصل العبادة فلا نسلم وجود الحج بالنظر إليه حتى ينافيه وإن أرادوا منافاته لوصف العبادة أعني الغلبة سلمناه لكنه لا يضر بل هو المقصود (وفي الإطلاق) دلالة التبيين) جواب عن قوله وبه يؤدي بالانقضاء ونقر به أن جواز بطلان النية ليس لسقوط التعيين بل لوجوده بدلالة معنى في المؤدى وهو أن المسلم لا يتحمل عبادة تلك المشاق للنفل وعليه حجة الإسلام بخلاف ما إذا نوى النفل صريحا فإن الدلالة لا تعارض الصريح ولا يرد النقض

للفرض فقامت بينهم مقام نية كالوأمير ثم بذلك نصا وهذا النوع من الاختيار كاف في ما هو شرط للعبادة كاللوضاء غيره فصل في ما إذا كان الحج نفسه فلا بد من أن يجري على نية فإن النية بقبحها ضير جازم أن لا يجوز أن يصلى أحد عن أحد هذا عند بعض حشاشنا واختاره فخر الإسلام وقال بعضهم يجوز النيابة في الأفعال أيضا قال شمس الأئمة وهو الأصح إلا أن الأول أن يقفوا به ويطوفوا به ليسكون لقرب إلى أدائه هذا فظهر منه ضعف ما ذكره من تضعيف هذا الجواب المشهور ولأننا نقول أنهم أرادوا والمنافاة لأصل العبادة بمعنى أنه ينفي المحل الجبر في العبادة لأنه يقع عالم يرد وقد تقدم أنه لا جبر في العبادة أصلا (قوله) بدلالة معنى في المؤدى على صيغة اسم الفاعل (قوله) فإن الدلالة) أي دلالة معنى من المؤدى لا تعارض نصريحه فإن الصريح حقوق الدلالة (قوله) كاف في شرط العبادة) فيه إشارة إلى أنه غير كاف في نفس العبادة كما ذهب إليه فخر الإسلام وقيل أنه كاف فيها كما ذكرناه (قوله) (المأثور به) قال في التبيين أن الثابت بالأثر هو الواجب ينقسم بحسب نفسه إلى معين كأكثر الواجبات وإلى غير كأكثر الأشياء الثلاثة في كفارة اليمين وحسب فاعله إلى فرض عين كعمامة العبادات وإلى فرض كفاية كصلاة الجمعة والجهاد وحسب وقته إلى موسم كالصلاة وإلى مضيق كالصوم وإلى مشكل كالحج وإلى أدائه وقضائه انتهى فعلى هذا يكون تقسيم للمأثور به أي الواجب إلى الأداء والقضاء باعتبار وقته فيكون من مباحث المفيد كالوسع والمضيق والمشكل فلا يناسب التأخير عن حاجته ويلزم أن يكون الأداء والقضاء مختصا بالعبادات المؤقتة على ما ذهب إليه الشافعي لكن الاختصاص ممنوع عندنا كما صرح حواشي ولهذا أحرقوا الأداء بجميع الموقفات وغيرها فالأولى في التقسيم أن يقال أن المأثور به ينقسم إلى قسمين أحدهما باعتبار صفة قائمة بالواجب والآخر باعتبار صفة قائمة بغير الواجب والأول ينقسم إلى أداء وقضاء وهما صفتان راجعتان إلى نفس الواجب والثاني ينقسم إلى موقف وقضيه موقف والوقت صفة راجعة إلى غير الواجب كذا ذكره بعض مشايخنا وهو المناسب لما ذكره الشارح بقوله ولهذا أخر هذا البحث عن مباحث المطلق والمقيد وإنما أخره عنهما لأنهما مما يتعلق بالأمر (قوله لا نزاع) أي لا نزاع في إطلاق كل من لفظي الأداء والقضاء بحسب اللغة على إتيان العبادات الموقفة وغير الموقفة وأما بحسب الاصطلاح المشرعي فنجد الشافعي يختص بالوقت ولا يتصور الأداء إلا فيما يتصور فيه

نية النفل في رمضان لأن وقوعه عن رمضان لعينه في نفسه بسبب كونه معيار الأدلة معنى في المؤدى والكلام فيه (والأحرام غيره مقصود) جواب عن قوله وبدونها يعني أنها لا نسلم أن النية ممدومة بل موجودة تفيد إقرارا واختيارا ككل باب بما يليق به والإحرام عندنا شرط كالوضوء للصلاة (فصح بفعل الغير) بالأمر دلالة

القضاء فلهذا عرفوا الاداء تارة بتسليم عين الواجب في وقته المقدر له شرعا
 والمقضاء بتسليم مثل الواجب في غير وقته المقدر له شرعا والاعادة بالبيان
 مثل الاول على صفة الكمال سواء كان في وقته او خارج الوقت وتارة عرفوا
 الاداء بفعل الواجب في وقته والمقضاء بفعل الواجب بعد خروج وقته المضيق
 او الموسع والاعادة بفعل الواجب مرة على نوع من الحلل ثم فعله ثانيا في وقته
 المضروب له فعلى هذا تكون الاعادة في الوقت لابعده وهذا تعريف من لم يجعل
 الامر حقيقة في الندب واما من يجعله حقيقة فيه فعرف الاداء بما فعل اولاً
 في وقته المقدر له شرعا والقضاء بما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له
 وجوب مطلقا والاعادة بما فعل ثانيا في وقت الاداء لحلل في الاول ولعذر فقوله
 في تعريف الاداء ما فعل يتناول الفرائض والنوافل وقوله اولاً احتراز عن
 الاعادة وقوله في وقته المقدر له احتراز عن القضاء والنوافل وشرحا احتراز عن تقدير
 له لشرعا كالزكاة يعين له الامام شهرا وقوله في تعريف القضاء استدراكا
 احتراز عما فعل لا بقصد الاستدراك وقوله لما سبق له الوجوب احتراز عن النوافل
 وقوله مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه ما اتاه التام بعد
 الانتهاء والغنى عليه بعد الافاقه وما اتاه الحائض بعد طهارتها من الصوم
 اذ لا وجوب عليهم عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع وقوله في تعريف
 الاعادة اولعذر ليكون ما صلا به جماعة بعد ما صلا منفردا اعادة لان طلب
 الفضيلة عذر فظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن
 تعريف كل منهما وعند اصحابنا انهما قسمان من اقسام المأمور به موقتا كان
 او غير موقت ولهذا عرفوا الاداء بما يشمل الموققات وغيرها وقالوا تارة هو تسليم
 عين الثابت بالامر فيشمل الفرائض والنوافل بناء على ان المندوب مأمور به
 وعرفوا القضاء بتسليم مثل ما وجب بالامر واعتبروا فيه الوجوب بناء على انه
 مبنى على كونه المتروك مضمونا والتفل لا يضمن بالتزك فلا يشمله القضاء
 وقالوا المراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لاما ثبت وجوبه به اذ الوجوب
 انما ثبت بالسبب لا بالامر ولان الوجوب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من
 العبد فلا يمكن تسليم عينه واما تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلاة
 في وقتها مثلا واثبات ربع العشر فمكن فانه فعل خارجي يقبل التصرف من العبد
 ويمكن اداء عينه فان قيل سلنا ان نفس الوجوب ثابت بالسبب وانه وصف
 في الذمة لكن وجوب الاداء ثابت بالامر ولا نسلم انه وصف في الذمة قلنا انه

فان عقد الرقعة انما يكون لبعضهم
 بعضا عند العجز فلما عاقدهم عقد
 الرقعة استعان بهم في كل ما يعجزوا عن
 لهم بذلك والاذن دلالة كالاذن صريحا
 كما في شرب ماء السقاية فقام بينهم
 مقام نيته كما لو امرهم بذلك نصا وهذا
 النوع من الاختيار كاف في شرط
 العادة كالووضاء غيره (والأمر موبه)
 لما فرغ من الامر وما يتعلق به شرع
 في تقسيم الأمر موبه ولهذا اخر هذا
 البحث عن مباحث المطلق والمقيّد
 وهو (نوعان) الاول (اداء) لا نزاع
 في طلاق الاداء والقضاء بحسب
 اللغة على الاتيان بالموققات وغيرها
 مثل اداء الزكاة والامانة وقضاء
 الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا
 بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب
 الاصطلاح فعند الشافعية يختصان
 بالعبادات الموقّعة ولا يتصور الاداء
 الا فيما يتصور فيه القضاء وعندنا
 هما من اقسام المأمور به موقتا كان
 الامر او غيره ولهذا لم يعتبر في التعريف
 التقييد بالوقت حيث قيل

عائنه من لزوم تفرغ الذمة وهو وصف اعتدائي في الذمة فلا يتصور تسليم
 عينه ايضا فلا بد من التأويل المذكور فان قيل ان الاصل اعراض غير قاطنة
 فلا يمكن تسليم عينها ايضا قلنا قد تقرر عندهم ان الافعال الشرعية لها حكم
 الجواهر ولهذا توصف بالبقاء شرعا بدليل قبول العقود الشرعية الفسخ والاقالة
 فيصح تسليم عينها كالأعيان لكن تسليم كل شيء بما يناسبه فتسليم الأفعال
 اخراجها من العدم الى الوجود وتارة قالوا الأداء تسليم عين الواجب بالامر
 واخاره الشارح وهو المختار عند المحققين من مشايخنا فلا يشمل الثقل وهو
 الصحيح لان المختار عندنا ان المندوب ليس بأموره على ما تقدم واورده عليه انه
 ليس على ما ينبغي لان الوجوب بالسبب لا بالامر وانه وصف في الذمة ولا يتصور
 فيه التسليم من العبد واجب عنه بوجوه أحدها ان الإضافة اليه بناء على
 التوسع لأعلى الحقيقة والشيء ان الوجوب وان ثبت بالسبب الا ان السبب
 لما علم بالامر صح إضافة الوجوب اليه فكأنه قيل هو تسليم عين ما علم سبب
 وجوبه بالامر والثالث ان الثابت بالسبب هو نفس الوجوب والواجب المضاف
 الى الامر ههنا هو وجوب الاداء فكأنه قيل الاداء تسليم الفعل الذي وجب
 ادائه بالامر فعلى هذا تكون الإضافة الى الامر حقيقة ولم يذكروا إعادة قسمها
 من باب الإلقاء والقضاء كما ذكره الشافعي لأنها لا تخلو اما ان تكون واجبة بان وقع
 الفعل الاول فاسد بان ترك اركانها من الركوع والسجود وغيرهما او لم تكن
 واجبة بان وقع الفعل الاول ناقضا لافساد بان ترك مثلا في الصلاة شيئا من
 واجباتها بخبر بسجدة السهو فعلى الاول تكون اداء ان وقعت في الوقت وقضاء
 ان وقعت خارج الوقت فلا حاجة الى ذكرهما قبال الاداء والقضاء وعلى الثاني
 لا تكون داخلية في هذا التقسيم لانه تقسيم الواجب بالامر وهي ليست بواجبة
 ولهذا وقع الفعل الاول على هذا التقدير عن الواجب دون الثاني وانما الثاني
 بمنزلة الجبر بسجود السهو والصواب ما ذكره مشايخنا في تعريف الاداء والقضاء
 بشهوه الموقنات وغيرها بخلاف ما ذكره الشافعي فإنه لا يشمل الا الموقنات
 فان غير الموقنات اداء عندهم فلا يكون ما ذكره من خد الاداء جامعا
 وان لم يكن اداء قلنا لان تسليم ان الاداء مختص بالموقنات لان فعل غير الموقنات اداء
 ايضا شرعا وعرفا كما بين (قوله وليس المراد بالامر الخطاب الذي آه) لو قال
 وليس المراد بالوجوب ههنا وجوب الاداء على التعمين بل الوجوب في الجملة
 لمصوم دليلا لكان أولى بالانحصار تأمل (قوله بل النص الدال ان) اضرب عن

(وهو) اي الاداء (تسليم عين الواجب
 بالامر) وليس المراد بالامر الخطاب
 الذي يكون سببا لوجوب الاداء على
 التعمين والا يخرج عنه كثير من افراد
 الاداء كمصوم المسافر وجمعة المسافر
 وجمعة المعذور ونحو ذلك مما يسلم بدون
 وجوب الاداء بل النص الدال على
 الوجوب في الجملة سواء كان امر اضرب بها
 نحو اقيموا الصلاة او ما هو بمعناه نحو
 والله على الناس حج البيت والمراء
 بالواجب بالامر هو الفعل بمعنى
 الحاصل بالمصدر لا المعنى الصدى
 اذ لا يتصور فيه التسليم والاي لم ان يكون
 الايقاع ابتاع ومعنى وجوبه بالامر
 لزوم ابتاعه به والمراد بتسليمه ايجاده
 والايان به كان العيادة حتى الله تعالى
 والعبد يؤيدها ويسلمها اليه والا
 حقيقة التسليم لا تتصور الا في الاعيان
 ولم يقل عين الثابت بالامر حتى يشمل
 الفعل كما قال صاحب التفتيح لما
 عرفت ان الذم هو ان المندوب
 ليس بأموره ولهذا قال فخر الاسلام
 وقد بدخل في الاداء قسم آخر وهو
 التمسك على قول من جعل الامر
 حقيقة في الإباحة والتدب

قوله وليس المراد بالوجوب (قوله في الجملة) أي سواء كان واجبا على ذلك الشخص بعينه أو على الغير والصوم وضلوة الجمعة وإن لم يجب أدائها على المسافر والمعدور لكونهما واجبان على المقيم والصحيح فيصحب الاداء منهما أيضا وقوله والمراد بالواجب تقدم شرحه وقوله لا يتقاع أي تقاع فان كان عينه يلزم الدور والايلازم التسلسل وكلاهما باطلان وقوله ومعنى وجوبه به يعني أن المراد بوجوب الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر المضاف إلى الأمر هو وجوب أدائه بمعنى إيقاعه لأنفس الوجوب وفي قوله والحققة التسليم آه بحث وهو أن للأفعال الشرعية حكم الجواهر على ما تقدم فيتصور فيها حقيقة التسليم تأمل (قوله ولهذا) أي ولعدم كون التدب مأمورا به قال فخر الإسلام بعد تعريف الاداء بتسليم عين الواجب بالأمر وقد يدخل في الاداء أي وقد يراد فيه قسم آخر على قول من جعل الأمر حقيقة في الإباحة والتدب فيصير الاداء عنده قسمين فتسليم عين الواجب كما ذكره وتسليم عين التدب فاشارة بذلك إلى أن التدب عنده ليس بمأمور به وإن الاداء مختص بالواجب وإنما لم يقل وقد يدخل فيه قسم آخران كما هو المناسب لقوله في الإباحة والتدب حتى يكون الاداء ثلاثة أقسام بناء على ذلك القول ثالثها تسليم المباح إشارة إلى أنه لم يقل أحد أن فعل المباح أداء وإن كون الأمر حقيقة في الإباحة خرق للإجماع وإن قال به بعض الناس قال الشيخ بدر الدين إنما قال فخر الإسلام ويدخل في الاداء قسم آخر بعد تعريف الاداء بما ذكره احترازًا عما يقال ما ذكرتم من تفسير الاداء بنقض بقولهم أدى النقل اذهول ليس بتسليم نفس الواجب بالأمر مع أنه من أفراد المعرفة فلا يكون التعريف جامعًا فقال هذا قسم آخر من الاداء ونحن في تفسير الاداء للمعنى هو موجب الأمر فلا يراد ذلك نقض انتهى فعلى هذا يكون تسليم التدب مأمورا وإن لم يكن مأمورا به (قوله بالمعنى السابق) متعلق بالأمر برديه ما ذكره فيما سبق ليس المراد بالأمر الخطاب الذي يكون سببا لوجوب الاداء على التبعين آه (قوله أصحاب الرخصة وأرباب العذر) كصوم المسافر والمريض بعد رمضان وكصلاة النائم والعمى عليه بعد الانتهاء والإفاقة بعد خروج الوقت على القول بأنها قضاء (قوله وفواته) بالرفع عطف على وجوب الاداء (قوله فإن شأ منها لا يكون قضاء) حتى إن للمالك أن يسرد دراهمه من ربه الدين لأن العقود تنهين في التبرعات والودائع والعقود الفاسدة للرد كذا قالوا وفيه بحث لا نالنا من ذلك لا يكون قضاها هو قضاء دينه إلا أنه ينضم بالاسترداد ولهذا لا ينضم

وأما قوله في شرح التفويم الاداء على نوعين واجب ونقل وكلاهما موجب الأمر وقول أبي زيد قبل الاداء نوعان واجب كالقرض في وقته وغير واجب كالتفعل فالأعلى طريق الحكاية من غير أن يكون مختارا للحاكمي أو بالنظر إلى ما بعد الشروع فإن التفعل بعد الشروع لا يبق نقلا بل يكون واجبا مأمورا به وأداء وإن لم يكن قبله كذلك (و) النوع الثاني (قضاء) وهو تسليم مثله أي مثل الواجب بالأمر بالمعنى السابق فيدخل فيه قضاء أصحاب الرخصة وأرباب العذر قال في الميزان ليس من شرط القضاء وجوب الاداء في حق من عليه ولكن الشرط وجوب الاداء في الجملة لعدم دليله وفواته عن الوقت في حقه مع ادراك وقت القضاء وانتفاء الحرج عنه (من عنده) أي من عند المسلم قبله احترازًا عن صرف دراهم الغير إلى دينه وصرف العصر إلى الظهر أو ظهر اليوم إلى ظهر الأمس فإن شأ منها لا يكون قضاء وإن كان المسلم مثلاً للواجب لأنه ليس من عنده من وجب عليه ومقدور له

في حق الذين فيمن خلف بقضيتي قالان اليوم فوضاه ثم استحق بنفسه القضاء
ديون البر (قوله الى مستحق) إشارة الى لزوم هذا القيد في كل من نرى في الاداء
والقضاء وانما يفرق كذا كفاء بلفظ التسليم اذ لا يقال انه سلم ما وجب عليه ما لم يسلم
الى مستحقه (قوله لان معناه الاسقاط والائتمار) اي معناه في اللغة الاسقاط
والائتمار والاحكام وهذه المعاني موجودة في تسليم عين الواجب كما هي موجودة
في تسليم مثله فيجوز اطلاقه على الاداء بطريق الحقيقة لعموم معناه كإطلاق
الحيوان على الانسان والفرس الا ان الشرح والعرف خصه بتسليم المثل فكان
مجازا عرفيا او شرعيا في الاداء (قوله محلي في تسليم المثل) فلا يستعمل فيه
الا بالقرينة توضيحه ان اطلاق لفظ الاداء على القضاء بالعكس مجازا جازي
بالإتفاق واختلفوا في جهة الاطلاق فقال شمس الأعة وابوزيد قد يستعمل
القضاء في الاداء مجازا لما فيه من اسقاط الواجب والاداء في القضاء مجازا لما فيه
من التسليم وقال فخر الاسلام القاضي على الاداء حقيقة لغو مجازا عرفيا
او شرعيا واما استعمال الاداء في القضاء فليس بمطلق بل هو مقيد بقرينة وهذا
كما يقال ادى ما عليه من الدين بقرينة قوله من الدين فهم منه القضاء لان اداء
حقيقة الدين محال لان الدين يقضى بأمثالها وكالو قال نوبت ان اؤدى ظهري
الامس بقرينة ادس فهم منه القضاء وانما شرط التقييد بالقرينة لان معنى
الاداء مختص بتسليم عين الواجب اذ هو في اللغة يني عن شدة الرعاية والاستقصاء
في الخروج عما زعمه وذلك بتسليم عين الواجب لا بتسليم مثله فلا يمكن اطلاقه
على تسليم مثله الامحازا فلهذا يحتاج الى التقييد بقرينة واما القضاء فاحكام
للشيء بنفسه وذلك موجود في تسليم المثل والعين فيطلق عليهما بطريق
الحقيقة فلا يحتاج الى التقييد بالقرينة وقال بعض المحققين التوفيق بين كلام
فخر الاسلام وكلام شمس الأعة واي زبدان فخر الاسلام نظر الى معناه اللغوي
فوجد معنى القضاء شاملا لتسليم العين والمثل فجعله حقيقة فيهما ووجد معنى
الاداء خاصا في تسليم العين فجعله مجازا في غيره وهما نظرا الى العرف والشرح
فوجد اكل واحد منهما خاصا بمعنى فجعله مجازا في غير ما اختص كل واحد فاشار
الشارح الى هذا التوفيق حيث قال ويستعمل كل منهما في الآخر مجازا شرعيا
بعلاقة الاشتراك في تسليم ما في الذمة لان معناه الشرعي متغاير فيكون استعمال
كل منهما في الآخر استعمالا في غير ما وضع له فيكون مجازا ثم قال واما في اللغة
فيعلى هذا التوفيق يكون النزاع لفظيا حاصلا ان اطلاق كل منهما على الآخر مجازا

(ويستعمل كل منهما) اي من الاداء
والقضاء (في الآخر) مجازا شرعيا
لبيان المعنيين كما برزت واشتراكهما
في تسليم ما في الذمة الى مستحقه كقوله
نسألي فاذا قضيت مناسكتكم اي ادينتم
وقولك من يضايله يظهر الامس ولما
في اللغة فقالوا ان القضاء حقيقة في تسليم
العين او المثل لان معناه الاسقاط والائتمار
والاداء مجازا في تسليم المثل لاتباعه عن
شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج
عما زعمه وذلك بتسليم العين لا المثل (ويجب
القضاء عن عقل المثل) فبقرينة لان القضاء
يشتمل غير معقول يجب بسبب جديده
بالاتفاق (بموجب الاداء) وهو النص
الدال على وجوب الاداء في الجملة كل
صرح به فخر الاسلام في شرح التقويم
وصاحب الميزان في البران فلا يرد
التفصيص بصوم الخائض وانما يرد لو كان
المراد به الامر الذي هو سبب لوجوب
الاداء على التعيين فظهر بهذا التقرير
بطلان ما قيل في الجواب عنه ان صوغها
خارج عن محصل النزاع لان النزاع
في ان القضاء يمثل معقول هل يتوقف
وجوبه على امر جديده لاحق ام يثبت
ذلك بالأمر السابق

قلنا لم يتحقق في حق الحائض بالامر
 خرج صومها عن محل النزاع على
 ابن القائل قد فسر السبب الموجب
 في قول صاحب المغني الاداء تسليم
 حين الواجب بسببه بسبب نفس
 الوجوب كالوقت للصلاة والشهر
 للصوم كما هو رأي بعض مشايخنا
 فكيف يستقيم بعده جعل الموجب
 للاداء الامر (خلافا للبعض) وهو
 صاحب المبران وابو اليسر والرافيون
 مناوعاة الشافعية وعامة المعتزلة
 (قالوا) في الاستدلال على مطلوبهم
 (لامل للعبادة الابتنى) يعني ان الفائت
 عبادة عرفت قربة في وقتها فلا تقضى
 الا بمثلها لان الضمان يعتمد المماثلة
 فاذا فات شرف الوقت لا يعرف لها
 مثل الا بالنص فان قيل الواجب بالنص
 الجدد لا يكون قضاء بل واجبا مبتدأ
 اجيب بانه يسمى قضاء لكونه استدراكا
 لوجوب سابق بخلاف الواجب
 ابتداء اعلم ان المفهوم من هذا الدليل
 انهم لا يجعلون سبب القضاء الا النص
 وقد نقل عنهم انهم يجعلون سببه
 تارة النفوت وتارة القوت ايضا كما
 سيأتي (قلنا) في الاستدلال على المختار
 بحيث يفهم منه الجواب عن استدلال
 المخالفين (لما عقل ما في) قضاء (الصوم)
 المكتوب (و) ما في قضاء (الصلاة)
 المكتوبة (من) النص (الدال على بقاء
 الوجوب) في الذمة بعد خروج الوقت

بالنزاع واختلف طريق الاطلاق كما ترى ولما صحح القضاء بنية الاداء حقيقة
 كنية من نوى اداء ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن ان الوقت باق وكنية
 الاسير الذي اشتبه عليه رمضان فحري شهر افصامه بنية الاداء ووقع صومه
 بعد رمضان وعكسه كنية من نوى قضاء الظهر على ان الوقت قد خرج وهو
 لم يخرج بعد وكنية الاسير الذي صام رمضان بنية القضاء على ظن انه قد مضى
 فليس مبنيا على هذا الاصل اعني جواز اطلاق احد هما على الآخر كما ظن
 لانه ان اقتصر على قصد القلب بدون الذكر باللسان فلا اشكال لان كلاهما
 في اطلاق اللفظ على معنى ولم يوجد هنا لفظ وان ضم اليه الذكر باللسان فكذلك
 لانه اريد بكل لفظ حقيقة حيث لا يشك في ذلك وليس كلاً فيهما واما جواز ما نواه فباستمرار
 انه في باصل النية واكتمه اخطأ في ظنه والخطا في مثله عقو (قوله بمثل
 غير معقول) كالغدية للصوم والصلاة للشيخ الفاني (قوله يجب بسبب جديد)
 اي بنص مقصود جديد اي بالامر الذي قصد به ايجاب القضاء ابتداء لان
 وجوب الاداء بالامر لا بالسبب وانما يثبت بالسبب نفس الوجوب لا وجوب
 الاداء كما عرف (قوله فلا يرد) تفريع على قوله في الجملة وكذا لا يرد التقص
 بضلة النائم والمغنى عليه بعد خروج الوقت (قوله فلما لم يتحقق آه) فعلى
 هذا يكون صوم الحائض بنص مبتدأ بالاتفاق لعدم تحقق الامر السابق
 في حقها على زعمه (قوله قالوا في الاستدلال) على ان القضاء يجب بالامر
 مبتدأ بان الفائت عبادة عرفت قربة في وقتها بالنص اذ لا مدخل للرأي
 في معرفتها فلا تقضى الا بمثلها لان الضمان يعتمد المماثلة واذا فات شرف
 الوقت لا يعرف لها مثل من جنسها الا بنص جديد اذ لا مدخل للرأي في معرفة
 مماثلتها للفائت ولا يشعلها النص الاول لانه موقت لا يتناول خارج الوقت كما
 قال لغيره افعل كذا يوم الجمعة لا يتناول ما عدا الجمعة بحكم الصيغة كالقبتد
 بالمكان واذا لم يتناول النص الاول كان الفعل بعد الوقت وقوله سواء في عدم
 كونه قائما مقام المغين في الوقت ولم يفعل فيه فمحتاج الى امر آخر في معرفة
 المماثلة بينهما فان قيل الواجب بالنص الجديد لا يكون قضاء بل واجبا مبتدأ
 اجيب بانه سمي قضاء لكونه استدراكا كالفائت بخلاف الواجب المبتدأ قلت هذا
 الجواب انما يستقيم على اعتبار قيد الاستدراك في تعريف القضاء وقد تركه
 رحمه الله وقال ابو اليسر في تقرير استدلالهم ان اقامة الفعل في الوقت انما
 عرفت قربة بالنص على خلاف القياس فلا يمكن اقامة مثله في وقت آخر مقامه

بالفليس ههنا الغوات لان ماورد على خلاف القياس ما يفسر على موزده وقصوره
 الذهني موقنا كافي الجمة وفي تكيرات التشريق ولا يخفى عليك ان حال المسلمين
 واحد واستدل القائلون بان القضاء يجب بما يجب به الاداء بالعقل والنقل ادا
 العقل فلان الاداء وجب في وقته بالامر والنذر والفعل متى وجب عليه
 لا يسقط عنه الا بالاداء او بالاسقاط او بالعجز فلم يوجد شيء من الثلاثة ههنا
 فثبت واجبا كما كان قبله اما عدم وجود الاداء فظاهر وكذا عدم الاسقاط لانه
 لم يوجد صريحا يبين ولا دلالة لانه لم يحدث له الا خروج الوقت وهو نفسه
 لا يصلح مسقطا لان بخروج الوقت تترك الامثال وفلك لا يجوز ان يكون
 مسقطا له بل يقرر ما عليه من العهدة وانما يصلح الخروج مسقطا باعتبار
 العجز ولم يوجد العجز الا في حق ادراك فضيلة الوقت لا في حق اصل العبادة لبقاء
 القدرة عليها لكونه متصورا للوجود منه حقيقة وحكما فيقدر السقوط بقدر
 العجز فيسقط عنه العجز استبرك شرف الوقت الى الاتم ان تعمد التضيوت والى
 صدم الثواب ان لم يكن تعمد وتبقى اصل العبادة الذي هو المقصود مضمونا عليه
 لتضمنه عليه فيطالب بالخروج عن عهده بصرف ما عنده من المثل الى ذلك
 الفاشية كفي حقوق العباد فان قبل للمقات شرف الوقت كيف يكون مثاله قلنا
 في الهبات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة المأثم مرفعا فان قبل لا نسلم ان
 القدرة على اصل العبادة باقية بعد قنات الوقت لان الامر مفيد بالوقت بحيث
 لو قدم الاداء عليه لا يصح فيكون الواجب موصوفا بصفة خاصة والواجب
 بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة المستمرة كالتصايب لا يبقى بقوات تلك
 القدرة واجب بان هذا اذا كان الموصف مقصودا ونحن نعلم ان نفس الوقت
 ههنا ليس بمقصود لان معنى العبادة في حكون الفعل عملا بخلاف هوى
 النفس او في كونه تعظيما لله تعالى وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات
 كما لا يختلف باختلاف الاماكن كمن امر بان يتصدق بدينار من ماله باليد اليمنى
 فبشلت به اليمنى يجب عليه باليسرى لان الغرض يحصل بها فكذلك ههنا واما
 عدم صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه مقصودا ولا لفهم وجود تعظيم الله
 تعالى بل لكونه سببا للوجوب والاداء قبل السبب لا يجوز واذا كان الوقت غير
 مقصود لم يجوز ان يسقط بسقوطه ما هو المقصود وهو اصل العبادة كمن اتلف
 مثليا وعجز عن تسليم المثل صورة يسقط عنه ذلك العجز ولا يسقط ما هو المقصود الاصل
 وهو المثل معنى فيجب عليه القيمة فكذلك ههنا وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم

اما ما في الصوم فقوله تعالى فمن شهد
 منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا
 او على سفر فعدة من ايام اخر واما
 ما في الصلاة فقوله عليه السلام من نام
 عن صلاة او نسيها فليصلها آتاة كرها
 فان ذلك وقتها اي وقت فضائها
 ووجه دالتهما على بقاء الوجوب اما
 الآية فلانها تنبذ ان ما فعل المريض
 والمسافر في عدة من ايام اخر هو الذي
 وجب عليه في الشهر واما الحديث
 فلان الضمائر في نسيها وفي فليصلها
 وذكرها ووقتها راجعة الى الصلاة
 السابقة الواجبة ووجه كونها
 معقولين ان الواجب اذا ثبت في الذمة
 لا يسقط الا بالاداء او اسقاط صاحب
 الحق او العجز ولم توجد الاولان وهو
 ظاهر ولان الثالث في حق اصله الذي
 هو المقصود لقدرة على صرف ماله
 من النفل المشروع من جنسه الى ما عليه
 ليفد رفع الاثم وان لم يفد احراز الفضيلة

في مثل العادة لا يصح عبادة الابائين وذلك انما هو ذلك وذلك في الكلام ليس
 فيه بل في ان الفعل الذي قد شرع عبادة في غير هذا الوقت حقا المذهب يجب
 اقامته مقام الفعل الواجب في الوقت عند قوته فتقول انه يجب لما ذكرناه من
 انه مطالب بالخروج من عهده بصرف باله الى ما عليه وخروج الخواص ايضا
 عن الجمعة وتكبيراته التشرىق لان سقوطهما للجز لان اقامة الخطبة مقام
 ركعتين غير مشروع في غير ذلك الوقت فمقتضى الوقت تحقق الضرورة ويلزمه
 صلاة الظهر لان مظهر مشروع بعد مضي الوقت وكذا الظهر بالكبر والصلوات
 غير مشروع في غير ايام التشرىق بل منهي عنه فيمضي الوقت تحقق الجز
 فان قيل فعلى ما ذكرنا من ان لا يلزمه قضاء المغرب لانه ليس له نافذة
 مشروعة على هيئة المغرب حتى يصرفها الى ما عليه فلما اقامت صلاة الجمعة القضاء
 كون النفل مشروعا من غير نظرا الى الكيفية والكمية فانه يجب قضاء الظهر
 مع ان النفل لم يكن مشروعا على صفة الظهر وكذا لا يجوز التسليم على رأس
 الركعتين في قضاء الظهر ويجوز في النفل فعمل ان المعتبر مجرد كون النفل مشروعا
 واما النفل فاذا ذكره رجه الله من الآية والحدس والقياس فان كلاهما دال
 على نفاه الواجب وعدم سقوطه بخروج الوقت كما بينه رجه الله والقياس
 وان كان دليلا عقليا بمعنى الاحتياج الى رأي المجتهد الا انه نقلي بمعنى انه دليل
 شرعي فصار كل منهما دليلا نقليا على نفاه الواجب الدليل الاول بمعنى انه يفيد
 العلم ببقاء ما معنى انه يفيد وجوب القضاء كما طعنوا في تسليم مبدى الخصم وهو
 وجوب القضاء بنص مبتدأ واليه اشار رجه الله بقوله الدال على بقاء الواجب
 في الذمة ثم صرح بذلك بان النص للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرطه الوقت
 وان القياس مظهر لا يثبت ثم لما كان وجه معقولة النصين المذكورين
 في الصوم والصلاة من الآية والحديث ما ذكرناه من العقلي اكنى اكثر المطالب
 في الاستدلال على وجوب القضاء بما يجب به الاداء بالعقل المذكور وجعلوا
 العقلي وجهها لمعقولة العقلي لا دليلا مستقلا كما فعله رجه الله وورد على العقلي
 انه اخص من المبدى لانه انما يدل على نفاه وجوب القضاء على المسافر والمعدور
 بالنسيان او النوم او الإغماء او غيرها لا على وجوبها على التعمد والمبدى اعم منه
 لان التعمد ليس في معنى المسافر والمعدور حتى يلحق بهما دلالة كونهما الصلاة
 ليست عفوطة من العقوبات حتى يقال اذا وجبت على المعدور مع انه اخص بالرجح
 فوجوبها على التعمد اول بل هي كراخا من الله تعالى بقرينة فلا يستقيم

أن يقال إن المذنب العذر ما فيه الكرامة كان العاصي العذر لا عذره أولى به ومن
 هنا ذهب بعض المتأخرين إلى أن ترك الصلاة والصوم عامدا لا يوجب القضاء
 لأن النص ورد في حق المذنب والمتعمد ليس في معنى العذر والجواب عنه منع
 كونه اخص من المدعي مستندا بأنه يدل على فضله التعمد دلالة لأن الصلاة
 والصيام وإن كانا كرامتين من الله تعالى إلا أنهما مستقلان على مشقة ظاهرة
 والمشقة إذا وجبت عن المذنب فعلى المقلب لولي هذا فلتأت شرح كلام
 الشارح فقوله وقد نقل عنهم بقى أن لهم ثلاث روايات أحداها أنه لا يوجب
 القضاء في غير الصوم والصلاة لعدم النص والنص الوارد فيهما على خلاف
 القياس على زعمهم فلا يجوز موده والثانية أنه يجب القضاء بالتفويت أيضا بناء
 على أن التفويت بمنزلة نص مقصود عندهم فكأنه إذا فوته فقد التزم المذنب
 ثانيا والثالثة أنه يجب القضاء بالفوات أيضا فلا فرق على هذه الرواية بين الفرقين
 في إيجاب القضاء على كل من فاته الواجب إلا في التخرج بان خرج الفرقة الثانية
 بطريق القياس بخلاف الفرقة الأولى فإنهم لا يقولون بالقياس بل يوجبون بالفوات
 وقوله على التخيير لا يقرب إلى المعقول لما ذكرناه من الدليل العقلي وأوفق مسائل
 أصحابنا أيضا فإنهم قالوا أن قوما إذا فاتتهم صلاة الليل وقضوها بالنهار بالجماعة
 يجهر أمامهم بالقراءة ولو فاتتهم صلاة النهار وقضوها بالليل لم يجهر أمامهم
 بالقراءة ومن فاته صلاة في السفر وقضاها في الحضر صلى ركعتين وأربعاً
 في عكسها فإن اعتبرهم حاله وجوب الأداء دون القضاء يدل على أنه يجب
 بالدليل الأول لا بدليل مستقل قلنا قبل أن من المسائل ما يدل على قول الفريق
 الآخر وهو أنهم قالوا إذا فاتته صلاة في المرض يعجز فيه عن القيام والركوع
 وقضاها في الصحة أو على العكس يعتبر فيه حالة القضاء دون الأداء حتى وجب
 عليه القيام والركوع في الفصل الأول مع أن الأداء لم يجب بهذه الصفة ولم يجب
 عليه في الفصل الثاني مع أن الأداء وجب عليه بهذه الصفة فإنها تدل على أن
 القضاء وجب بدليل آخر قلنا إن السبب في حق الأداء انعقد في القسطين جميعا
 وهو جهل القيام والركوع باعتبار توهم القدرة مجوزا للانتقال إلى الخلف وهو
 القعود عند العجز إن اختار القبل في هذه الحالة فكذلك انعقد عمله في حق القضاء
 أيضا كذلك من غير تفاوت فإذا فاتته صلاة في المرض أو الصحة فقد فاتته صلاة
 كاملة بقيام وركوع وموجود كان له فيها ولاية الانتقال إلى الخلف عند القبول
 فإذا قضاها فهي تلك الصفة بعينها فإن وجد شرط الانتقال في هذه الحالة

وأما سقوط شرف الوقت للعجز لا إلى
 مثل من جنسه لعدم فاعله في سقوط
 أصله كضمان التلف الثاني بالقيمة للعجز
 وإذا يسمى قضاء وسيرة هذا خصوصية
 الوقت ليست مقصودة بالذات وإنما
 نصبت المصلحة للجواب والمقصود
 مما فيها من العبادة فلما عطل التخصيص
 (قيس بهما) أي قضاء الصوم
 والصلاة المكتوبين (النظامين)
 الصوم والصلاة والعكاف والحج
 المندورة في وقت معين بهما مع أن كل
 واحد منها عبادة وجبت بغيرها
 وعرف لها مثل فوجب قضاءها
 عندنا بالقياس لا عندهم أصلا في رواية
 والتفويت لا الفوات في أخرى وبالفوات
 أيضا في الثالثة فلا عبرة على هذه الرواية
 في الأحكام وإنما هي في التخرج واعتراض
 بأن ما ذكرتم اعتراف بكلام الخصم فلن
 وجوب قضاء الصوم والصلاة المكتوبين
 ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب
 قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس

كان له ذلك والا فلا وقوله يفهم منه الجواب أي يفهم من قوله إن النص المذكور في الصوم والصلاة معقول المعنى الجواب عن قول الخصم أن النصين المذكورين على خلاف القياس كما قال أبو اليسر ويفهم من بيان وجه معقولة النص الجواب عن قولهم لا يعرف لها مثل إلا بالنص وقوله الدال على بقاء الوجوب إشارة إلى أن هذين النصين دليل على بقاء الوجوب بالدليل الأول في الذمة لا على وجوب القضاء والبرد عليه تسليم مدعى الخصم وقوله فلانها تنقيد وهذا لأن معنى الآية ومن كان من رمضان أو على سفر في ذلك الشهر وأفطر فيه فليصم ما وجب فيه في عدة من أيام أخر وقوله في حق أصله أي أصل الواجب وقوله لقدرته متعلق بالنفي أي لم يوجد الثالث لقدرته وقوله ليفيد رفع الإثم أي نعمد التقويت والا فيفند أداء أصل الواجب وقوله أحرار الفضيلة أي فضيلة الوقت وقوله لا إلى مثل إشارة إلى أنه يسقط إلى الإثم أن نعمد التقويت وإلى عدم الثواب أن لم نعمد كضمان التلف المثلي عند عدم مثله للعجز فإنه يسقط لا إلى مثل من جنسه بل إلى القيمة وقوله ولذا أي وإن كان مثله الفأنت في كونه عبارة لعدم سقوط أصله سمي قضاء لأنه تسليم مثل الواجب في معنى العبادة وقوله وسره إشارة إلى جواب ما يفهم من قوله فغير مؤثر في سقوط أصله أن الشيء إذا وجب بصفة لا يبق بدونها وذلك لأن ذلك في الأوصاف المقصودة بالذات والوقت ليس كذلك وقوله النذرة قيد لكل من الأربعة وقوله في رواية أعني أن وجوب القضاء بنص جديد وقوله وانما هي في التخريج بان خرج أحد الفريقين أن وجوب القضاء في النظر بالقياس والآخربالفوات (قوله لا إلى مثل وضمان) أي سقط شرف الوقت لا إلى مثل وضمان من جنسه والا فيسقط إلى إثم في التعمد وإلى عدم ثواب في المعذور وكذا العبادة نفسها تسقط إلى مثل وضمان من جنسها وانما قيد بالمعذور بناء على عبارة النص والا فهو يفيد الإعلام المذكور في التعمد أيضا بدلالته (قوله إذا نذر أن يعتكف شهر رمضان) بأن يقول لله على أن اعتكف شهر رمضان أو هذا الشهر مشيرا إلى رمضان (قوله أن يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان الثاني) أعلم أن تقر بالسؤال على وجوه الأول أن يقال لو كان القضاء واجبا بالسبب الأول لكان ينبغي أن يبطل فيما إذا نذر أن يعتكف شهر رمضان فصار ولم يعتكف كما قال أبو يوسف لأن السبب الأول وهو النص الدال على وجوب النذور لا أثر له في إيجاب الصوم للاعتكاف والنذور لكون الصوم في ذلك الوقت مضافا إلى رمضان ولا يمكن إيجاب الصوم

واجب بان لا نسلم أن النص لا يجاب
القضاء بل لا إعلام ببقاء الواجب
وسقوط شرف الوقت لا إلى مثل وضمان
فيما إذا كان إخراج الواجب عن الوقت
يعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون
بقاء وجوب النذور ثابتا بالنص الوارد
في بقاء وجوب المكتوب ويكون
الوجوب في الكل بالسبب السابق
ثم لما ورد أن القضاء لو وجب بسبب
الأداء للزم فيما إذا نذر أن يعتكف شهر
رمضان فصام ولم يعتكف أن
يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان
الثاني ولا يقتضي صوما مقصودا فلما
لم يجز بل اقتضاه علم أنه بسبب جديد
موجب للصوم المقصود أجاب عنه
بقوله

اذلا اعتكاف الابالوصوم ولا يمكن ان يحجب صوم لعدم الموجب فيبطل فإلام يبطل علم انه وجب بسبب جديد والثاني ما ذكره الشارح وهو انه لو كان القضاء واجبا بما وجب به الاداء لجاز قضاؤه في رمضان الثاني كما قاله زفر لان الثاني مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ومع هذا لم يحجز فعله وجب بسبب جديد وهذا الوجهان يصلحان دليلا للقائلين بان وجوب القضاء بدليل مبتدأ ولما لم يصلح ما ذكره المصنف من الجواب جوابا عن الوجه الاول اقتصر على الوجه الثاني والجواب عن الاول ان عدم بطلانه لا لوجوبه بسبب جديد بل لان السبب الاول اوجب الاعتكاف بصوم خاص له اذ لا اعتكاف الابالوصوم لان الصوم شرط ولو بايجاب العبد الا ان صوم رمضان منع عن ظهور عمله لقوة اخصاصه به ولما زال المانع اعنى شرف الوقت ظهر عمله فوجب مع الصوم الكمال بالسبب الاول لعوده الى الكمال فلا يبطل لظهور شرطه وتحققه والثالث ان القضاء لو وجب بالسبب الاول لما وجب زائدا على ما اوجبه السبب الاول اذا حكم لا يزيد على العلة لكنه وجب زائدا عليه بصوم مقصود واللازم باطل فاللزوم مثله فيجب بالسبب الجديد والجواب عنه هو الجواب عن الاول يعنى ان الزيادة ليست للسبب الجديد بل لان السبب الاول اوجبه بارزاً اعنى الصوم المقصود لكن منع شرف الوقت عن ظهوره ولما زال ذلك المانع ظهر عمله فوجب كاملاً بالسبب الاول (قوله مقصود بالاعتكاف) اى اوجبه النذر الموجب للاعتكاف لانه انما وجب بتبعه الاعتكاف النذر لان نذر المشروط نذر للشرط لان ما لا يتوسل الى الواجب الا به فهو واجب (قوله متعلق بالضمير الراجع الى الاعتكاف) اشارة الى ان الواقع في رمضان هو المندور اى الاعتكاف لا النذر بل النذر وقع قبله (قوله لبقاء الاتصال) يعنى ان العلة للخروج عن العهدة بالاعتكاف في رمضان امر ان شرف الوقت والاتصال وبخروج الوقت بلاصوم واعتكاف وان فات شرف الوقت لكن الاتصال باق فيخرج عن العهدة ايضا بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقائهما اى العلتين (قوله لعود شرطه الى الكمال) وذلك لان ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لما احتل السقوط بخروج الوقت فالتقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى منه بالسقوط وسقوط ذلك التقصان وان لم يكن عين العود الى الكمال لكنه يستلزمه وانما كان ذلك اولى من وجهين احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها او انما

(ووجوب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود) بالاعتكاف لا فرض مستبد (اذا نذر) اى الاعتكاف (في رمضان) متعلق بالضمير الراجع الى الاعتكاف (فصنامه) اى رمضان (بشروطه) اى بدون الاعتكاف حتى لو تركهما معا يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما صرح به في الجامع الكبير واصول شمس الأئمة (لعود) خبر وجوب (شرطة) اى شرط الاعتكاف وهو الصوم لقوله عليه السلام لا اعتكاف الابالوصوم (الى الكمال) الاصلى وهو ان يجب مستقلاً مقصوداً بالنذر الموجب للاعتكاف وذلك لان الاعتكاف بصوم رمضان انما جاء لشرفه واتصال الاعتكاف به فلما انفصل عنه زال الشرف بحيث لا يمكن دركه الا بوقف يستوى فيه الحياة والموت

أولى من ثبوتها وزادها خبر من نقصانها فسقوط النقصان أولى من سقوط
 الزيادة لأن سقوط النقصان يستلزم ثبات العبادة مع زيادته وبكمال وثيقته
 موجب سقوط الزيادة أمر واحد وهو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني
 وموجب سقوط النقصان أمران خوف الموت والنذر بالاعتكاف أما الأول
 فلأن خوف الموت قبل رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله
 ولا يتصور ذلك إلا بسقوط النقصان والنجاب مخصوص وأما الثاني فلأن
 الاعتكاف الرافى لوجوب الصوم لكونه شرطه حتى لا يسقط الإجماع من قبل النذر
 بالاعتكاف ثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فإذا ثبت ما ثبت به
 خوف الموت وحده فالأولى أن يثبت ما ثبت به ويستلزمه خوف الموت ونشئ آخر
 وهو النذر بالاعتكاف مع تحققهما جميعاً لأن قوة السبب وصككته ادعى
 إلى وجود السبب ولا يلزم منه اجتماع المؤثرين على الواحد ولا الترجيح بكنة
 الشهود لأن المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والأقضاء لا التأثير والنجاب حتى
 يرد عليه ذلك فإن قلت كل من الزيادة والنقصان قد ثبتا بعراض شرف الوقت
 فيسقطان بقواته أيضاً لأن عدم العلة علة العدم ولا حاجة إلى ما ذكر من التطويل
 من أن موجب سقوط الزيادة أمر واحد وموجب سقوط النقصان أمران أجيب
 بأن السبب قد يكون سبباً لحدوث السبب دون بقاءه فلا يتعدم بانعدامه
 كالصلاة وجبت بالوقت ثم بقى الوجوب بعد انقضاءه (قوله ولم يبق قضاء الصوم)
 لأن المسئلة فيما إذا صام بدون الاعتكاف (قوله أحوط من وجوبه مع شرف
 الوقت) هذا إشارة إلى ما ذكره فخر الإسلام فإنه قال إلا أن الاعتكاف الواجب
 بالنذر مطلقاً يقتضى صوماً للاعتكاف وإنما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر
 رمضان بعراض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد ثبت بجب
 لا يمكن من اكتساب مثله إلا بالحياة إلى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى
 فيه الحياة والموت فثبت القدرة فسقط فبقى مضموناً بلاطلاقة وكان هذا أحوط
 الوجهين واختلفوا في معنى قوله أحوط الوجهين على ثلاثة أوجه أحدها
 ما ذكره الشارح والثاني أن إيجاب القضاء بصوم مقصود أحوط من عدم وجوب
 القضاء أصلاً كما قال أبو يوسف والثالث أن وجوب القضاء بالسبب السابق أحوط
 من وجوبه بسبب آخر إذا الأول يوجب القضاء بالقوات والتفويت جميعاً
 والثاني بوجبه بالتفويت فقط (قوله بالتفويت الجازي مجرى النص) قالوا
 إن وجوب القضاء في الصوم والصلاة ثابت بنص مبدأ من الآية والحديث

ولم يبق قضاء الصوم حتى يبق الاتصال
 بصوم الشهر حكماً كما سبق فعاد
 الشرط إلى الكمال وهو الاستقلال
 ومن البيان أن وجوب القضاء مع سقوط
 شرف الوقت أحوط من وجوبه
 مع شرف الوقت لأن سقوطه يوجب
 صوماً مقصوداً وفضيلة الصوم
 المقصود أحوط من فضيلة شرف
 الوقت لأن شرف الوقت بعد مازال
 لا يدركه إلا بوقت يستوي فيه الحياة
 والمات مع أن العبادة بممخاط في إثباته
 فظهر أن وجوب قضائه بما ذكر
 إنما هو لعود شرطه إلى الكمال الأصلي
 (لا لوجوبه) أي القضاء (بآخر) أي
 بسبب آخر غير سبب الأداء كما توهمه
 المخالفون أنه واجب بالتفويت الجازي
 مجرى النص ونحوه

وقى غيرهما من المنذورات المؤقتة ثابت بالتفويت لانه سبب مطلق عن الوقت
كالإقرار المطلقة عنه فصار ككائه قال بعد فوات الوقت لله على ان احتكف
شهرامتا بما قلزمه بصوم مقصود (قوله الاداء) لما قسم المأمور الى اداء
وقضاء وعرف كلا منهما بتعريف يخص به شرع ههنا في تقسيم كل منهما على
ما هو دأب التقسيم وقسم كلا منهما الى محض وغير محض فصار المأمور اربعة
انواع ثم قسم كلا منهما الى كامل وقاصر ومثل معقول وغير معقول فصار ستة
ثم قسم المثل المعقول من القضاء الى كامل وقاصر فصار ثمانية وكل من
الاقسام الستة الحاصلة من التقسيمين الاولين يجري في حقوق الله وحقوق
العباد فصار اثني عشر بخلاف الحاصل من التقسيم الثالث فانه لا يجري
في حقوق الله تعالى كما سأتى (قوله وهو ان يؤدي مستجمعا) فان قيل هذا
التعريف يصدق على القضاء الكامل ايضا فيما اذا قضى مستجمعا لجميع
الوصاف المشروعة في القضاء من الواجبات والسنة قلنا ممنوع لان الاداء
هو اتيان عين الواجب مستجمعا لجميع الاوصاف بخلاف القضاء فانه اتيان
المثل ثم الاداء المحض الكامل كما يكون في العبادات المؤقتة كالصوم والصلاة
يكون في غير المؤقتة ايضا كسجدة التلاوة واداء الزكاة وصدقة الفطر والكفارات
على ما صرح فخر الاسلام والتعريف المذكور يصدق على النوعين من المؤقتة
واداء غير المؤقتة في العمر كاداء للمؤقتة في وقته لان جميع العمر في غير المؤقتة
ممنزلة للوقت في المؤقتة لان الامر المطلق لا يوجب الفور عند حادثة اصحابنا في
اي وقت يفعل الواجب يكون مؤديا في وقته واما عند الغائبين بان الامر المطلق
يوجب الفور ختمهم من قال ان اول اوقات الامكان وان تعين للاداء الا ان
الواجب لا يصير قضاء بفوت ذلك الوقت لان معنى هذا الامر افعل في الوقت
الاول وان اخرت في الثاني والثالث الى آخر العمر فيكون اداءه ومن قال ان
اول اوقات الامكان متعين للاداء وفوته يصير قضاء (قوله لان الجماعة ليست
بواجبة) اختلفوا فيها على اربعة مذاهب قيل انها واجبة وقيل فرض عين
وقيل فرض كفاية وقال ابو حنيفة واصحابه ومالك انها سنة مؤكدة
في قوة الواجب وفي النجفة ذكر محمدان الجماعة واجبة وقد سماها بعض اصحابنا
سنة مؤكدة وهما في المعنى سواء وفي البدائع انها واجبة عند عامة المشايخ
وفي المجتبى الظاهر انهم ارادوا باننا كد الوجوب اذا عرفنا هذا فلصاحب
الصحفي ان يقول لانه لم ان الصلاة ترك الجماعة قاصرة بعد استجماعها الواجب

(الاداء) اعلم ان الاداء ينقسم الى اداء
محض والى اداء يشبه القضاء والمحض
ينقسم الى كامل وقاصر وكذا
القضاء ينقسم الى قضاء محض وقضاء
يشبه الاداء الاول ينقسم الى القضاء
بمثل معقول والقضاء بمثل غير معقول
والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل
والمثل القاصر وكل من هذه الاقسام
يجري في حقوق الله تعالى وحقوق
العباد الا الاخير فانه لا يجري في حقوق
الله تعالى كما سنبين ان شاء الله تعالى
وقد بين كلافها بامثلتها حيث قلنا
الاداء (اما محض كمثل) وهو ان يؤدي
مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة
واجبات كانت او سنة مؤكدة قيل
التحقيق ان كل اداء محض ترك فيه
شيء عن الواجب فهو قاصر والافهو
كامل اقول هذا يوجب ان تكون
الصلاة مفقدا كاملة لان الجماعة ليست
بواجبة كما صرح به في الهداية وغيره

وإنما تكون قاصرة على القول بوجودها ونحن على سنتها ولو سلم ذلك لكن القصور ليس من ترك السنة بل من ترك الواجب لأن الجماعة واجبة (قوله كالصلاة بالجماعة) اعلم أن الصلاة التي شرعت فيها الجماعة إما أن تؤدي كلها بالجماعة وهو الأداء المحض الكامل أو تؤدي كلها بالانفراد وهو الأداء القاصر أو يؤدي بعضها بالانفراد فقط فإن كان بعضها الأول كما في المسبوق فهو أيضا قاصر كما صرح به فخر الإسلام وإن كان بعضها الآخر فهو أداء شبه القضاء فالمشقة إن أراد بالجماعة والمنفرد في المثالين المذكورين في الموضعين الجماعة الكاملة والانفراد الكامل يلزم أن يخرج المسبوق من القسمين ولم يدخل في الثالث فبقي مشكلا وإن أراد مطلق الجماعة والانفراد فيهما يلزم دخول المسبوق في كل منهما فيلزم أن يكون كاملا وقاصرا معا وليس كذلك بل جعلوه قاصرا فلا بد أن تحمل الجماعة على الكاملة بقرينة قوله أما محض كامل والانفراد على الإطلاق بقرينة قوله أو محض قاصر فيدخل في القاصر لأن ما أداه المسبوق قاصرا فإن قيل إن ما أداه المسبوق كامل من وجه قاصر من وجه لانه أدى بعض صلاته بالجماعة وبعضها بالانفراد فلم جعلوه من أفراد القاصر قلت إن المركب من الكامل والقاصر قاصر فإن قيل كيف يكون المسبوق مؤديا وقد جعله الشارع قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا أحب سمع قاضيا بخازن المأ فيه من اسقاط الواجب أو باعتبار حال الإمام ونحن نجعله مؤديا باعتبار الوقت (قوله وهكذا حال الأقسام الآتية) توضيحه أن الأداء إما من حقوق الله أو من حقوق العباد وكل منهما على ثلاثة أقسام كامل وقاصر وشبه بالقضاء فالكامل من حقوق الله كالصلاة بالجماعة كما تقدم والقاصر منهما كالصلاة منفردا إذا هانفردا كلها فهو قاصر من كل الوجوه وإن أدى بعضها منفردا فهو قاصر من بعض الوجوه كالمسبوق والشبه بالقضاء منها كفعل اللاحق كما سياتي بيانه والكامل من حقوق العباد قد يكون بأداء عين الواجب بحسب الحقيقة كرد عين المغصوب وتسليم عين المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون بإدائه عين الواجب باعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف والمسلم فيه إذ كل منهما دين ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم إلا أن الشارع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة حكما لا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام وثلا يلزم امتناع الجبر على التسليم والقبض اذ لو كان غير حقه لم يجبر عليه لانه استبدال والاستبدال موقوف على التراضي فرفنا انه محتمل

وسيجي أنها قاصرة (كالصلاة بالجماعة) يعني صلاة شرعت فيها الجماعة مثل المكتوبات والعينين والوتر في رمضان والتراويح والأفاج الجماعة فيعلم تشرع فيه صفة قصور كالاصبع الزائدة هذا مثال للأداء الكامل من حقوق الله تعالى وقوله (ورد عين المغصوب) مثال له من حقوق العباد وهكذا حال الأقسام الآتية فإن كل قسم منها مثل بمثلين أحدهما من حقوق الله تعالى والآخر من حقوق العباد (أو) محض (قاصر) إن لم يستجمع تلك الأوصاف (كالصلاة منفردا) فإنه أداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة (ورده) أي المغصوب (مشغولا بجناية) يستحق بها رقبته أو طرفه فإنه أداء لوروده على عين ما غصب لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه إذاؤه

ما وجب حكما وكذا الحكم في سائر الديون لانها وان قضى بامثالها الا ان
 الشارع جعل المؤدى عين الواجب في الذمة لما ذكرناه والاداء القاصر منها
 كما اذا غصب عبدا فارقا فرده مشغولا بجناية يستحق بها رقبته او طرفه او بدن
 بان استهلك في يده مال انسان تعلق الضمان برقبته او عرض حدث في يده
 او غصبه جارية فردها حاملا او باع عبدا سالما فسله معيوبا كما لو وجب عليه
 دراهم جيا دفادى مكانها زبوا فافهذه كلها اداء لو روده على حين ما وجب لكنه
 قاصو لكونه لا على الوصف الذى وجب عليه اداؤه معه ولهذا قالوا انه لو رد العبد
 المغصوب مشغولا بالجناية او بالدين فهلك في يد المالك قبل الدفع الى صاحب
 الجناية او قبل البيع في ذلك الدين يرى الغاصب من الضمان لوجود تسليم العين
 والهلاك لم يكن بسبب حادث عند الغاصب ولو دفع او قتل بذلك السبب او بيع
 في ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة بلا خلاف لان يده زالت بسبب
 حادث عند الغاصب ولو سلم البائع العبد المبيع مشغولا بالدين فبيع في ذلك الدين
 يرجع المشتري على البائع بكل الثمن بلا خلاف لما ذكرناه واما لو سلمه
 مشغولا بالجناية فهلك عند المشتري في تلك الجناية يرجع على البائع بكل الثمن
 عند ابي حنيفة لما ذكرناه وعندهما يرجع بفحصان العيب واصل هذا ان الشغل
 بالجناية بمنزلة الاستحقاق عنده فيمنع تمام التسليم فيرجع بكل الثمن كما لو استحققه
 مالك او مرنهن او صاحب دين وعندهما عيب بمنزلة المرض والعيب لا يمنع
 تمام التسليم فان قيل قد تقرر انه لو رد المغصوبه حاملا فهلكت بالولادة يرجع
 بالنقصان لا بالقيمة عندهما كما لو سلم المبيعة حاملا فهلكت عند المشتري بالولادة
 فانه يرجع بالنقصان لا بالثمن بالاتفاق فلهذا يفرق بين الغصب والبيع في الحمل
 وقرائنهما في الجناية فوجهه قلنا وجهه ان الاصل في الحمل السلامة والهلاك
 مضاف الى الم المطلق الذى هو حادث وليس بمضاف الى الاتفاق الذى كان
 في يد الغاصب فلا يبطله حكم الرد كما لو حلت الجارية عند الغاصب ثم ردها
 فهلكت لم يضمن الغاصب الا بالنقصان بالاتفاق لان الهلاك لم يكن بالسبب الذى
 كان عند الغاصب بل انما كان لضعف الطبيعة عن دفع آثار الحمى التوالية
 وذلك لا يحصل باول الحمى الذى كان عند الغاصب ثم وجه قولهما في الخلافية
 ان تلف المالية التى هي محل البيع لم يكن بوجوب العقوبة لان وجوبها يتعلق
 بكونه مخاطبا لا بالمالية لان المال لا يستحق بها العقوبة كاليهاتم كيف وان ماليتها
 صلت سببا لسقوط الخطأ عنه فلا يستحق بها العقوبة بل انما تلفت المالية

باستيفاء الخيانة والاستيفاء فعل أحده المستوفح باختياره بعد ما محل الجاني
 أي المبيع في ضمان المشتري فيقتصر القوات على زمان وجود الاستيفاء لا قبله
 فلا ينقض به التسليم الذي كان قبل الاستيفاء كما أو سلمه زائنا بخلافه عند المشتري
 ومات منه لم يرجع بالثمن لاقتصار القوات على زمان الجلد بخلاف ما إذا استحق
 المبيع بملك أو رهن أو دين لأن المستحق هناك هو الذي يئنا وله البيع وهو المألية
 فينتقض به قبض المشتري من الأصل وبخلاف ما إذا غصب عبدا ثم رده خلال
 الدم وقتل عند المولى حيث يرجع بالقيمة لأن الرد لا يتم مع قيام نيب العقوبة
 لأنه مارد على سبيل الخروج عن عهدة العصب وهو الرد سلبا ووجه قول
 أبي حنيفة أن يد المشتري قد زالت عن المبيع بسبب كانت أزالها به مستحقة
 في يد البائع فيرجع بالثمن لأن الأزالة لما كانت مستحقة قبل قبض المشتري
 انتقض به قبض المشتري من الأصل فكأنه لم يقبضه كما أو استحقه حال أو مرتهن
 أو صاحب دين والبيع وإن ورد على المألية لكن استحقاق النفس سبب للقتل
 والقتل مثلف للمألية في هذا المحل فكان في معنى عليه العلة وعله العلة تمام
 مقام العلة في الحكم في هذا الوجه المستحق كانه المألية ولأنه لا تصور لبقاء المألية
 في هذا المحل بدون النفسية وهي مستحقة بسبب كان عند البائع فكذا المألية
 لأن ما لا ينك عن الشيء بحال فكأنه هو بخلاف الزنى فإن نفس العبد تراه لا تنصرف
 مستحقة إذ المستحق عليه ضرب مؤلم واستيفاء ذلك لا ينافي للمألية في المحل والتلف
 حصل مخرق الجلاذ أو بضعف الجلود فلم يكن مضافا إلى زناه بوجه وهذا فيما
 إذا اشتراه ولا يعلم محل دمه وأما إذا اشتراه وهو يعلم محل دمه في أصح الروايتين
 عن أبي حنيفة أنه يرجع بالثمن أيضا إذا قتل عنده وفي رواية تحته لا يرجع (قوله
 كفعلة اللاحق) لما ذكر الاداء المحض بقسمه شرع في ضمان الإثم الذي
 يشبه القضاء وهو من حقوق الله تعالى كفعلة اللاحق وهو الذي أدرك أول
 الصلاة مع الإمام ثم فاته الباقي بأن نام خلف الإمام ثم انقلب بعد فراغ وتمام صلاته
 أو لحقه حدث خلفه فأنصرف للوضوء فتوضأ وجاء بعد فراغ إمامه وتمام صلاته
 فإن فعله هذا إداء باعتبار بقاء الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء
 مع الإمام لأنه يقضي ما انعقد له إحرامه مع الإمام بمثل ما انعقد له الإحرام
 لا بعينه لعدم كونه خلف الإمام حقيقة إلا أن الشرع جعل فعله هذا إداء
 كانه خلف الإمام لقواته بعد عرض بعد عزيمة الاداء مع الإمام فإن قيل

(وأما) غير محض بل (شبهه) بالقضاء
 كفعلة اللاحق (وهو الذي أدرك
 أول الصلاة مع الإمام ثم فاته الباقي
 بالحدث فإن فعله (بعد) فراغ (الإمام)
 إداء باعتبار الوقت شبهه بالقضاء
 لأنه يقضي ما انعقد له إحرام الإمام
 بمثله وانما لم يعكس لأن كونه إداء
 باعتبار أصل الفعل

باختلاف الجهتين وإنما جعل هذا أداء يشبه القضاء عدون العكس لا يشبه
 أصل الفعل مؤد وباعتبار الوصف فاض والوصف تبع بفعل أداء ولهذا قالوا
 إذا أحدث الرجل والمرأة خلف الإمام فوضعا وقد فرغ الإمام فحذته المرأة
 في حال أدائه ما فاتها فسدت صلاة الرجل لأنهما مؤدبان خلف الإمام حكما
 حتى لا يلزمهما القراءة ومعددة السهو فتحقق الشرعية بينهما محرمة
 وأداء فكانت المحاذرة في هذه الحالة كحاذاتها حال الأداء قبل الحسد قوله حتى
 لا يتغير لما ذكر أن فعل الإلحاق أداء يشبه القضاء شرع فيما يفرع على
 شبهة بالقضاء وهو أن مسافر الواقدي عسافر في الوقت ثم سقه الحذبة أو نام
 فدخل محصره للوضوء أو نوى الإقامة في موضع الإقاعة والوقت
 باق مان كان ذلك قبل فراغ الإمام ثم صلاة أربع ركعات لأن صلاته محتالة
 للتغير مع وصف التهمة للإمام دليل أنه يجوز أن يكون صلاته على خلاف
 وصف صلاة الإمام في الإبداء بأن اقتدى المقيم بالمسافر في الإقاعة أيضا لأنه
 تسهل من الابتداء وإن كان بعد فراغ الإمام لا يتم بل يصلي صلاة السفر كعتين
 صحتا خلافا لغيره لأنه بعد فراغ الإمام عزلة القاضي والمعتبر من نية الإقامة
 ودخول محصره يعمل في الأداء المحض لا قريبا فيه شبه القضية وقبل فراغ الإمام
 يعمل في حق الإمام فانه لو نوى الإقامة قبل إتمام صلاته يتم صلاته فإذا عمل
 في حق الإمام عمل في حق من يؤدي ذلك أيضا وبعد الفراغ لا يتغير العمل في حق
 الإمام لخروجه عن الصلاة فلا يعمل في حق من يقضي ذلك فإن قيل نية الإقامة
 بالإمام تعتبر في حقه لخروجه عن جريمة الصلاة وإنما يقتضى فهو في جريمة الصلاة
 لا يفتككون نية الإقامة مقبرة فلتان للفتدى نية العمل كالجرح عن صلاة
 الإمام حكما هذا بخلاف المسبوق فانه لو كان للمسافر مقتضى مقبوقا ووجد
 منه في قضاء ما سبق نية الإقامة أو الدخول في محصره للوضوء فانه يصلي بأربع
 سواء تكلم أو لا فرخ إمامه أولا لأنه مؤد فيما سبق أداء فاحصا خفية الإقامة
 قد اعتبر حتى على الأداء فغيره لأن نصرف التغير إذا صافى محلا فأبلا للتغير
 من بخلاف اللاحق التكلم بعد فراغ الإمام فانه يعمل الغير في حقه لأن التكلم
 يخرج من المتابعة في بطل القضاء ويعود الأمر إلى الأداء لقيام الوقت فيكون
 فعله أداء محضا فيعمل فيه الغير (قوله فلما لم يتغير عمل إن فيه شبه القضاء)
 هذا من قبيل الاستدلال بالترعلى المؤثر تأمل (قوله وتسليم عبو مشترى بعد
 الإدهار) لما ذكر مثال الأداء الذي يشبه القضاء في حقوق الغير على ذكر مثاله

وكونه قضاء باعتبار وصفه (حتى لا يتغير
 فرضه بنية الإقامة) تفرع على شبهه
 بالقضاء فانه لو كان أداء محضا لتغير بها
 فلما لم يتغير علم أن فيه شبه القضاء لأن
 عدم التغير من خواص القضاء
 (وتسليم عبد مشترى بعد الإدهار)
 فانه إذا أمهر عبد الغير ثم اشتراه كان
 تسليمه أداء لأنه المستحق لكنه شبه بالقضاء
 لأنه يصير ملكا قبل التسليم وتبدل
 الملك عندهم بمنزلة تبدل الذات (حتى
 نجبر) المرأة (على القبول) تفرع على
 كونه أداء وقوله (وبعقه) أي ذلك
 العبد المشتري قبل التسليم (هو) أي
 الرجل المشتري (لاهي) أي المرأة
 النكوحه تفرع على كونه شبه بالقضاء

في حقوق العباد وهو ما اذا امهر عبد الغير بعينه ثم اشتراه من مالكه او وهبه له
او ورثه قبل القضاء بقيمة وسلمه الى المرأة كان تسليمه اليها اداء يشبه القضاء
اذا كونه اداء فلانه تسليم عين ما وجب عليه بالسعي لان تسعيته صحيحة حتى وجب
عليه قيمته ولو كانت باطلة لوجب عليه مهر المثل كما لو تزوجها بخمر او خنزير
وجب مهر المثل لبطان التسعيه لعدم المالية وكونه ملك الغير لا يمنع صحة التسعيه
واما كونه شبيها بالقضاء فلا نه لما ملكه قبل التسليم تبدل الملك من المالك اليه
وتبدل الملك بوجوب تبدل العين حكما لقوله عليه السلام هو صدقة عليها ولنا
هدية فجعل تبدل الملك باختلاف سببه بمنزلة اختلاف العين وان كانت
العين متخذة حقيقة فلما اختلفت العين حكما كان ماسله بعد الشراء غير
ما وجب عليه تسليمه بالعقد حكما لكنه بمعنى المثل فكان شبيها بالقضاء من هذا
الوجه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج اذا ملكه بشئ من اسباب الملك
من الشراء او الهبة قبل القضاء بالقيمة وجب عليه تسليمه اليها لانه عين حقها
بالسعيه وتجبر المرأة على قبوله ويتفرع على كونه شبيها بالقضاء ان الزوج
اذا اعتق ذلك العبد او كاتبه او باعه قبل التسليم او القضاء لها صح ذلك كله
لانه ضاد في ملك نفسه وليس عين المسمى حكما ولا ملكه المرأة قبل التسليم واذا
قضى القاضي بقيمة ذلك العبد لها بعد الاستحقاق ثم ملكه الزوج لم يعد حقها
الى العبد لان انتقال حقها من العين الى القيمة بالقضاء فلا يجبر الزوج على تسليم
العين ولا المرأة على القبول لانقطاع حقها من العين كن غصب شيئا له مثل من
جنسه فهلك عنده ثم انقطع مثله ففضى عليه بالقيمة ثم جاء او انه لم يعد حقه الى
المثل ولو كان للعبد بعد الدخول في ملك الزوج حكم عين المسمى من كل
وجه لغاد حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليقين في مقدار
القيمة كما في المغصوب اذا عاد من اياقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه
يقول الفاضل مع يمينه فان قيل ما الفرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا فاستحق
العبد بقتضائه ثم اشتراه البائع من المستحق لا يجبر البائع على تسليمه الى المشتري
وههنا يجبر الزوج بعد ما ملكه على تسليمه الى المرأة قلنا ان بالاستحقاق في مسألة
البيع ظهران البيع موقوف على اجازة المستحق وقد بطل برده فاذا بطل البيع
لا يجبر البائع على التسليم بخلاف مسألة النكاح فان الموجب لتسليم العبد ههنا
وهو النكاح قائم غير منفسخ باستحقاق المهر فان النكاح لا ينفسخ بعدم المهر
فانما قدر على تسليم المسمى بوجه يلزمه التسليم لبقاء الموجب (قوله وضمان

فانه لو كان اداء محض لا اعتقه (والقضاء
اما) قضاء (محض بمعقول) اي بمثل
يعقل فيه المماثلة (كامل) بان يكون
مثلا بصورة ومعنى (كالصوم) اي
كقضائه (بالصوم) هذا مثال من
حقوق الله تعالى و اشار الى المثال من
حقوق العباد بقوله (وضمان المغصوب
بالمثل) اي اذا كان المغصوب مثليا
(او) بمعقول (فاصر) بان يكون البذل
مثلا معنى لاصورة (كضمانه) اي
المغصوب (بالقيمة) عند العجز عن
المثل الكامل

المغضوب بالمثل) انما كان الضمان بالمثل كاملا لان الاصل في ضمان العدوان هو
الضمان بالمثل بصورة ومعنى وهو بالمثل في المنليات لان حق المستحق ثابت من
كل وجه فلا يضر الى المثل معنى فقط وهو القيمة الا عند الضرورة ولا ضرورة
ههنا لو جرد المثل هذا عند العامة وقال قوم من نفاة القياس الواجب على
القاصب رد القيمة مطلقا عند تعذر رد العين لان حق المالك في العين والمالية
مساوي وقد تعذر رد العين فوجب بالمالية ومالية الشيء فيتم واجتبت العامة بقوله
تعالى فانه عليه بمثل ما اعتدى عليك فانه صرح المثل والتبادر هو المثل
صورة ومعنى ولان المقصود بالضمان هو الجبر وذلك اتم في المثل واعلم ان فخر
الاشاعرة عد رد المثل في باب القروض من باب القضاء بمعقول كامل وفي باب
الدون من باب الاداء المحض الكامل فلا بد من الفرق فالفرق ان رد عين ما قبض
في القرض ممكن لان القود تعين في التبرعات فيجعل رد مثله قضاء او جود
شرطه وهو تصور الاصل وفي الدين غير ممكن فلا يصح ان يجعل تسليم العين
قضاء لعدم شرطه فكان من اقسام الاداء (قوله فيما) كالحيوانات والسيارات
والعدييات المتفاوتة فان الواجب فيها القيمة عند تعذر رد العين عند الجمهور
وقال اهل المذنبه بضمن مثلها من جنسها بعدلا بالقيمة لان فيه رعاية المماثلة
صورة ومعنى فكان اولى والمثل كالسكريل والموزون والعددي المتقارب
قانه بجنب مثله وان انقطع عن ايدي الناس او عن الاسواق بجنب القيمة (قوله
لا بوصف الجماعة) لانها ليست بلازمة في القضاء كزومها في الاداء لانها
من شعائر الاحلام فتليق بالاداء دون القضاء (قوله الا ان الاول اكمل) لان فيه
تأسيما بفعل رسول الله فانه قضى صلاة ليلة النعريس بالجماعة (قوله ولهذا) اي
ولتكون المثل المعقول الكامل اصلا والمثل المعقول القاصر خلفا عنه في ضمان
العدوان قال ابو حنيفة لا يضمن المثل بالقيمة اذا انقطع المثل عن ايدي الناس
الا يوم الخصومة لان المثل القاصر لا يصير مشروطا مع احتمال المثل الكامل وهو
الاصل وكل ما لا يصير مشروطا مع احتمال الاصل لا يصير مشروطا الا عند
انقطاعه والاصل لا ينقطع الا بالقضاء ولا قضاء الا بالخصومة فلا ينقطع الا عند
الخصومة والحاصل ان المقضي وهو اطلاق مال الغير موجود وهو يقتضي
اما الاصل او الخلف واحتمال الاصل مانع عن وجوب الخلف فاذا زال المانع
بالقضاء وجب الخلف وقت زوال المانع وقال ابو يوسف يجب الخلف يوم الانلاف
لان له لما انقطع المثل الحق بما لا يملك له والخلف يجب بما لو يجب به الاصل فتمت

بان يكون المغضوب قيميا او مثليا انقطع
مثله ولم يملك بمثل بحقوق الله تعالى لعدم
جريان هذا التسم فيهما وما قيل
ان قضاء الفاتحة بالجماعة كامل وبالافراد
قاصر رد بان الثابت في الذمة هو اصل
الصلاة لا بوصف الجماعة فالقضاء
بالجماعة او منفردا تاما بالمثل الكامل
الا ان الاول اكمل (وهذا) اي القضاء
بمثل معقول قاصر (خلف عن الاول)
يعني القضاء بمثل معقول كامل وهو
المثل صورة ومعنى لا يضمن اليه
الا عند العجز عن الاول ولهذا قال
ابو حنيفة لا يضمن المثل بالقيمة اذا
انقطع المثل الا يوم الخصومة لان
الواجب في الذمة هو المثل الكامل

فيمتد يوم وجود السبب وهو الاتفاق وقال محمد يجب يوم الانقطاع لأن السبب
أوجب المثل عند تعذر رعايته والمصير إلى القيمة للجزء وذلك بالانقطاع فتختص
قيمته يوم الانقطاع ومن هذا الأصل قال أبو حنيفة فيمن قطع يد رجل بعد ثبوت قتل
عده أن للمولى خيارا للجمع بين القطع والقتل لأنه مثل كامل لكونه جزءا للمجانبين
معا والمثل الكامل مقدم على المثل القاصر ما أمكن فلا يصار إليه مع احتمال
الكامل فإن قيل لأنتم أن القتل بعد القطع جناية أخرى بل هو محقق لأوجب
القطع لأن المقطع موقوف في حكم السراية حتى يمرى سقط حكمه وصار قتلا
فيكون القتل ههنا محققا لأوجب القطع وهو السراية فلا يكون جناية أخرى
فإن هذا صحيح من جهة المعنى والمقصود وأما من جهة الضرورة في باب جزاء
الفعل وهو القصاص فلا لأن الفعل متعدد بحسب الصورة وكل واحد منهما
يصلح له مستقلة لأنهما في الروح والعلة الواحدة لا تمثل العلتين في الصورة فجاز
خيارا للجمع بين الفعلين عملا بالعتين لأن الواجب في باب القصاص جزاء الفعل
لأنه محل فافتا تعدد الفعل تعدد جزاؤه قلنا تنقل نفوس متعددة بنفس واحدة
لتعدد الأفعال بخلاف الخطأ لأن الواجب فيه بدل المحل الثالث فإن جماعة
أوقفتوا واحدا خطأ لم يجب الأدية واحدا لم يخل أحداها في الأخرى وكذا
إذا شج رجلا فذهب شعر رأسه دخل أرش الموصحة في دية الشعر (قوله بل
أقوى) لأنه أصل التبع لأن النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل لأن الطريق إلى إثبات
المصانع ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس إلا العقل فهو
أصل للنقل فيكون أقوى منه حتى لو تعارض ما يقدم العقلي على النقل بأن يقول
النقل عن معناه مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فإنه يقول بالاستيلاء
أو بحمله كتابة عن الملك وهذا لأنه لا يمكن العمل بهما معا ولا يتبعضهما الاجتماع
اجتماع القاضين وارتفاعهما ولا تقدم النقل على العقل لاستلزامه إبطال
الأصل بالفرع فيقدم العقلي بالضرورة فإن قيل فعلى هذا قد تحقق ما يرده العقول
من السمع فامعنى قوله لا أن يكون مما يرده العقول قلنا إن من الأحكام
ما هو نقلي محض لا يدخل للعقل فيه أصلا كما موردا آخره والمماثلة بين القضية
والصوم ومقادير الصلافة العقل في أمثاله لا يعارض النقل ولا يرده بل النقل
فيها يفيد العلم ومنها مثاله عند خل فيه فالنقل في أمثاله لا يفيد العلم لاحتمال
معارضه العقلي وإذا تحقق معارضة يرده ويقدم عليه (قوله ومن
معناه) وهو الرض الذي يمتد من ضه إلى أن يموت ولا يؤدي ضومه ثم أوصي

وأما ينحول إلى القاصر للجزء وذلك
وقت القضاء (أو) قضاء محض مثل
(غير معقول) بمعنى أنه لا تدركه عقولنا
لأن يكون مما يرده العقول إذا العقل
حجة شرعية كما سمع بل أقوى
ولا يجوز التناقض بين حجج الله تعالى
(كالفدية) في حق الشيخ القاضي
ومن معناه

(قوله للصوم) أي الصوم هو أصل نفسه كاداءه ضمان وقضائه وضوم الشئ
 لغيره فنية الصوم الكفارة كفارة بين لوقتل أو صوم كأي الجائز (قوله طاهر
 المشروع الأصلي فيها هو القضاء) لأنه مثل للأول صورة ومعنى إلا أنه لما تعدد
 استيفاءه للمنفعة شرع أخذ المال بدلالته نص ورد في القتل خطأ (قوله
 فلا تخاف من بينهما) أي لا يخاف من الاتحاد الذاتي وهو ظاهر ولا بمعنى قتل أحدهما
 مقام الآخر لأن المملوك البذل لا يقوم مقام المالك البذل ولا بمعنى المشابهة
 لكن المشابهة عندنا إنما تحقق بجميع الأوصاف واعتبار المعزلة بالخص الأوصاف
 ولا معنى من ذلك ههنا (قوله والضمان في هذه الصورة) أي صورة القتل خطأ لا في
 الضمان بالمال لا يكون عين ماوجب بالنص ابتداء الأفي القتل خطأ لا في الصورة
 بل في ذكرها للشارح فيما سبق لأن المال إنما يجب فيها بدلالة من الأوصاف لا ابتداء
 فإن قيل أنه لم يذكر الخطأ في هذه الصورة فيما سبق قلنا يدل عليه استدلاله بقوله
 تعالى ودية مسئلة إلى أهله (قوله بلا نص أو دلالة) كمن قيل سمعنا أنه لا نص
 فيها لكن لا نسلم عدم دلالة النص كيف وإن الصلاة مثل الصوم من حيث أن
 كلا منهما عبادة بدنية محضة لا تتعلق لهما بالمال بل هي أهم منه لأنها عبادة
 لذاتها كونها تعظيم الله تعالى بالذات لا شغلا لهما على الركوع والسجود
 والصوم عبادة بواسطة فظهر النفس فاذل وجب تدارك الصوم عند العجز بالقدية
 فالصلاة أولى ولا يلزم في الإسحاق بطريق الدلالة معقولية المعنى كائساب
 الكفارة في الأكل والشرب عمدا بطريق دلالة نص الجائع بل كان غير
 معقول المعنى قلنا لا بد في الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم يعقل ما سواء
 كان تأثيره في ذلك الحكم معقولا كالإدراك في التأنيب أولا كالجزاءية على الصوم
 في إيجاب الكفارة المكيفة بكيفية معينة وفيما نحن فيه المعنى الذي هو المؤثر
 في إيجاب القدية غير معلوم فلا يمكن إثباته بالدلالة (قوله فامرئ بالقدية أه)
 قال فخر الإسلام في شرح التفويم لما أقام الشرع القدية مقام الصوم ثبت
 المماثلة بينهما ما شرعوا المماثلة بين الصلاة والصوم ثابتة فيجوز أن تكون القدية
 مثلا للصلاة لأن مثل الشيء يجوز أن يكون مثلا لمثله وأن لا يكون فامرئ بالقدية
 في الصلاة احتياطاً لأنها إن كانت مشروعة في الصلاة فقد صار تدبيرها
 والافهمي برمية دأب يصلح ماحيا للسببات واعترض عليه بأنه إن أراد بالتمثيل
 ما يسد أحد هما مسد الآخر كما قال به بعضهم فظاهر أن الصوم لا يسد مسد
 الصلاة وهي مسد وإن أراد به اتحادهما نوعاً كما قال به بعضهم فظاهر أن القدية

فإنها قضاء الصوم ولا مماثلة بينهما
 لا بصورة وهو ظاهر ولا معنى لأن
 الصوم معنى هو وسيلة إلى المنفعة
 أو الضمنية حين هي وسيلة إلى المنفعة
 (وللمالك) قضاء (للضمان) فيما إذا
 عفا أحد الأولياء وأخذ الباقي المال
 أو ضاموا عليه أو قتل في دار الحرب
 أو قتل الأب ابنه فإن المشروع الأصلي
 فيها هو القضاء ومعنى وقد شرع أخذ
 المال بدلالته ولا مماثلة بينهما لا بصورة
 وهو ظاهر ولا معنى لأن الضمان
 معنى هو وسيلة إلى القضاء والمال عين
 هي وسيلة إلى القضاء وهذا والمظهر
 في التمثيل والبيان من ضمان أو ضمان
 النفس بالمال فإنه ثابت بقوله تعالى
 ودية مسئلة إلى أهله من غير أن تفصل
 فيه المماثلة أما صورة فظاهر وأما معنى
 فلأن الأدنى مالك ميتل وهو سعة
 القدرة والمال مملوك ميتل وهو سعة
 العجز فلا تماثل بينهما وإنما عدل عنه
 ههنا لأن فيه اشكالين أحدهما بالنظر
 إلى التمثيل والثاني بالنظر إلى بيان غير
 المعقولية أما الأول فهو أن القضاء
 نسلم مثل الواجب بسببه إلى مسخفه
 والضمان في هذه الصورة عين ماوجب
 بالنص ابتداء فيكون من قبيل الأداء
 لا القضاء وأما الثاني فهو أن المماثلة
 إنما هي بالنظر إلى الشائبة في الذمة
 والنفس ليست مما يثبت فيها فلا وجه
 لبيان اتحادها بينهما وبين المال

أو انما الثابت فيها القصاص فالوجه
 بيان انتفاؤها بئذ وبين المال ثم لما ورد
 على قوله أو غير معقول كالفدية للصوم
 انكم اوجبتم الفدية للصلاة
 الشيخ الفاسي ومن بمعناه بل انص
 اودلالتة قياسا على صومه الثابت بنص
 غير معقول اجاب عنه بقوله (والامر
 بهما) اي الفدية (في الصلاة) اي
 صلاة الشيخ الفاسي ومن بمعناه ليس
 للعمل بالقياس على ما لا يصح القياس
 عليه بل (للاحتياط) فان النص
 الوارد في الصوم وهو قوله تعالى وعلى
 الذين يطيقونه فدية طعام مسكين
 يحتمل ان يكون معللا بالجزء تعليلا يصح
 معه القياس فان معناه لا يطيقونه كذا
 فسر ابن عباس رضي الله عنه وحذف لا
 جائز عند عدم اللبس ويعضده قراءة
 حفصة لا يطيقونه بالثبات لاويحتمل
 ان لا يكون معللا به ذلك التعليل فان بناء
 الحكم على المشتق وان كان مشعرا بعلية
 المبدأ له لكن كل علة منصوصة لا يجب
 ان تكون متعديّة حتى يصح معها
 القياس لجواز ان تكون العلة المنصوصة
 قاصرة لا يصح معها القياس كما تقرير
 في موضعه فاجره بالفدية نظر الى
 الاحتمال الاول احتياطا في باب الفدية
 لاعمالا بالقياس فيما لا يجوز فيه والدليل
 عليه انهم لم يحكموا باجزاء الدية
 عن الصلاة كما حكموا به في الصوم
 حتى قال محمد في الزيادات يجوز ان
 شاء الله تعالى

ليست من نوع الصوم لانها مالية والصوم بدني واجيب بان المثل اذا اطلق على
 البدنيين يكون بالمعنى الثاني واذا اطلق على المالى والبدني يكون بالمعنى الاول
 فالصلاة مثل الصوم لكونهما بدنيين والفدية مثل الصوم لسند هامسده ولا يخفى
 عليك انه لا بدفع الاعتراض المذكور تأمل (قوله حتى قال محمد يجوز ان
 شاء الله تعالى) اي قاله في فداء الصلاة وقال في الزيادات من عليه قضاء رمضان
 اذا لم يقدر على الصوم لكبره جاز له الفدية وان مات واوصى ان يطعم عنه او الورثة
 اطعموا عنه تطوعا بغير امره وايسأله يجوز ان شاء الله كذا في القائي والذي
 ظهر منه ان تعليق الاجزاء بمشقة الله تعالى غير مختص بفدية الصلاة بل يجري
 في فدية الصوم ايضا اوصى بها او فلا يصح استدلاله بما ذكره عن محمد لكن
 خص فخر الاسلام تعليق الاجزاء بمشقة الله في فدية الصوم بصورة تطوع
 الورثة عنه ورد عليه بان ذكر التطوع ليس بقدا احترازي كما ظن (قوله كما يجب
 التصديق) نظير ما سبق في مجرد كون الاجاب للاحتياط يعني اجاب
 الفدية في الصلاة مثل اجاب تصديق العين او القيمة في الاضحية في كونهما
 للاحتياط واما النقص بهذه المسئلة فانما يرد على ما فهم من الحصر في قوله
 ولا سبيل اليه الا النص وهو ان ما لا مثله له عقلا ونصا لا يقضى بل يسقط وتقرير
 النقص انكم كيف اوجبتم التصديق بالعين او القيمة بعد ايام التضحية مع ان
 ما لا مثله له عقلا ونصا يسقط والتصديق المذكور مما لا مثله له عقلا ونصا فاجاب
 بانا انما اوجبه احتياطا بناء على احتمال الاصلالة لانه على اثبات المثل عقلا
 (قوله المعينة للتضحية) اي المعينة بالنذر او بالشراء الصادر من الفقير بنية
 الاضحية (قوله يحتمل ان يكون اصلا) يعني ان التضحية عبادة مالية حتى شرط
 فيها الغنى ثبت على خلاف القياس بالنص فتصدق عين الشاة او قيمتها يحتمل ان
 يكون اصلا في التضحية لان المشروع المهود في العبادات المالية التصديق
 بالعين او بالقيمة لان شكر كل نعمة انما هو من جنسها وفي تكبير الضمير في كلامه
 مسامحة كشكر سلامة الاعضاء بالخدمة وشكر المال بدفع بعضه فينبغي
 ان يكون شكر هذه النعمة بدفع المال الا ان الشرع نقل القرية المالية التي تكون
 بتجلك المال الى اراقة الدم في ذلك اليوم وعينها تطيبا للطعام بازالة ما في مال
 الصدقة من اوساخ الاثام وذلك لان يوم العيد يوم ضيافة الله تعالى والناس
 في ذلك اليوم اضياف الله تعالى بلحوم الاضاحي ولهذا جعل الاسماك قبل
 الصلاة قرية ليكون اول الافطار بطعام الضيافة بل وقيل كره الاكل قبل

ولو كان ثابتاً بالقياس لما اخرج الى التعليق كسائر الاجتهادات (كاجاب

الصدقة) اي ما ذكرنا من الامر بالقبول في الصدقة بالقبول في الصدقة (بالعين) اي عين الاضحية المبيحة للتضحية (او المبيحة) اي قيمتها اذا استهلك او لم يصفها الغني فانه ليس اعتبار الخلف بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل من قيل الاخذ بالاحتياط وذلك ان التصديق بالعين او القيمة يحتمل ان يكون اصلاً لان شكر كل نعمة انما هو من جنس هذه عبادة مالية فينبغي ان يكون شكرها منها الا ان الشرع عين الاراقة تطيقا للعظام بازالة فاق مال الصدقة من اوساخ الاثم ويحتمل ان تكون الاراقة اصلاً من غير اعتبار معنى الصدقة في الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون القياس (وبعد ايام المظنون القياس النص) (وبعد ايام التضحية) علمنا به احتياطاً في باب العبادة لبناء على انه مثل لها وخلف عنها ولذا لم ينتقل الحكم الى التضحية في العام القابل كما انتقل في الفدية عند القدرة فان الحكم بالنهي اذا وقع بجهة الاصل والمولود وجد لا يبطل بالشك (ولاسبيل اليه) اي الى القضاء بمثل غير معقول (الا النص) لامتناع العمل بالقياس كما في الفدية فان قيل اذا وجب بالنص يكون اداءه لا قضاء قلنا انما يكون اداءه اذا وجب به ابتداء لا خلفاً عن اصله فان قيل الفدية لم تجب خلفاً عن الصوم لان امره لم يشاؤل غير المطبق لا يتناول تكليف

الضلالة والهلاك والله تعالى اكرم الاكرمين ومن عادة الكرم ان يضيف باطيب ما عنده وهو ان الصدقة يصير من اوساخ لازالة الذنوب بمنزلة الماء المستعمل لكونه آلة لصقوف الواجب ولهذا حرمت على بنيان عليه السلام وعلى قرابته نسباً واذا كان كذلك نقل الشارع القربة الى الاراقة لتزول الاثم بالدعاء لان القربة حينئذ تقع بآراقة الدم فيبقى اللحم طبعاً صالحاً لزيادة الكرم وهذا وان كان معنى معقولاً الا انه يحتمل ان تكون الاراقة اصلاً دون الصدقة فتعارض الاحتمالان فيقضي النص ما لما في الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون القياس النص السالم عن المعارض فعملنا به في الوقت وبعد خروج الوقت علمنا بذلك المظنون احتياطاً في باب الصادات لاحتمال اصالة التصديق لبناء على انه مثل للتضحية فان قيل ان الاصل في العبادة المالية وان كان هو التصديق بالعين او القيمة لكن لما نقلها الشارع الى التضحية انتسخ ذلك فلا يمكن اعتباره لافى مقابلة النصوص ولا بعد قوته اجب باننا لانسلم ان النقل يستلزم انتسخ فان الشارع نقل غسل الرجل الى المسح على الخف ولم ينسخ الغسل ونظيره كثيرة (قوله ولذا لم ينتقل) دليل على ان وجوب التصديق بعد ايام التضحية كان باحتمال كونه اصلاً لا باعتبار انه مثل غير معقول للتضحية (قوله لا يبطل بالشك) وهو ان التصديق ان كان اصلاً لا يبطل بالقدرة على الاراقة في العام القابل وان كانت الاراقة اصلاً يبطل التصديق بالقدرة عليها كما في الفدية للشيخ الفاني فانها تبطل بالقدرة على الصوم وقد حكم بكونه اصلاً فلا يبطل بالشك (قوله لعجزه عنه) اي لعجزه الدائم لان المرخص هو العجز الدائم (قوله فانه ثابت محالاً للقياس آه) لو قال انه ثابت بدلالة نص ورد في الخطاء محالاً للقياس لكان اولي (قوله بل لصيانة الدم عن الهدر) يعني ان نفس المقتول خطاء محترمة لا تسقط حرمة بها بعد الخطاء فوجب صيانتها عن الهدر فوجب الشارع المال في حالة الخطاء لصيانتها عن الهدر فكان في اجاب المال منه على القاتل لسلامته من القصاص (قوله كما في الصور المذكورة) اي التي ذكرها من قبل حيث قال اذا عفا احد الاولياء وطلب الباقي المال او صالحوا عليه او قتل في دار الحرب او قتل الاب ابنه (قوله فان المخصوص من القياس بالنص) اي الثابت بالنص على خلاف القياس والمراد به ههنا هو الفدية (قوله فان المخصوص من القياس آه) يعني ان لزوم المال في قتل الخطاء ثبت بالنص على خلاف القياس لتعذر القصاص مع بقاء المحل لمعنى فيه وهو عند الخطاء فالحق به كل موضع من مواضع العمد

التصديق) اي ما ذكرنا من الامر بالقبول في الصدقة بالقبول في الصدقة (بالعين) اي عين الاضحية المبيحة للتضحية (او المبيحة) اي قيمتها اذا استهلك او لم يصفها الغني فانه ليس اعتبار الخلف بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل من قيل الاخذ بالاحتياط وذلك ان التصديق بالعين او القيمة يحتمل ان يكون اصلاً لان شكر كل نعمة انما هو من جنس هذه عبادة مالية فينبغي ان يكون شكرها منها الا ان الشرع عين الاراقة تطيقا للعظام بازالة فاق مال الصدقة من اوساخ الاثم ويحتمل ان تكون الاراقة اصلاً من غير اعتبار معنى الصدقة في الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون القياس (وبعد ايام المظنون القياس النص) (وبعد ايام التضحية) علمنا به احتياطاً في باب العبادة لبناء على انه مثل لها وخلف عنها ولذا لم ينتقل الحكم الى التضحية في العام القابل كما انتقل في الفدية عند القدرة فان الحكم بالنهي اذا وقع بجهة الاصل والمولود وجد لا يبطل بالشك (ولاسبيل اليه) اي الى القضاء بمثل غير معقول (الا النص) لامتناع العمل بالقياس كما في الفدية فان قيل اذا وجب بالنص يكون اداءه لا قضاء قلنا انما يكون اداءه اذا وجب به ابتداء لا خلفاً عن اصله فان قيل الفدية لم تجب خلفاً عن الصوم لان امره لم يشاؤل غير المطبق لا يتناول تكليف

إلما جز قلنا الصوم واجب على المطبق وغيره بالنظر الى اول الآية

لم نقل عنه الى الفدية في غير المطبق
 لجزءه عنه على سبيل الخفية يسيرا
 للاجر عليه بعد ليل سميت ذلك فدية
 في غير المطبق فانها اسم لما يخص به
 المرء عما يلحقه من مشقة ومكره
 وقال الله تعالى وفديناه يذبح عظيم قوله
 لاستخراجه تكليف العاجز قلنا انما
 يلزم ذلك اذا كان الفرض بالتكليف
 عين ما كلف به وامانا كان غيره فجاز
 كوجوب الصلاة على المسلم في آخر
 جزء من الوقت كما سبق (اولا له)
 كما في اخذ المال بدلا من القصاص
 على ما مر فانه ثابت بخلاف القياس بدلالة
 نص ورد في الخطاء وذلك ان ثبوت
 الدية في الخطاء لا بدلية بل لصيانة
 الدم عن الهدر لكونه عظيم الخطر منه
 على القاتل بسلامة نعمته وقد قتل نفسا
 معصومة وعلى القاتل بان لم يهد ردمه
 وقاله معذور وقد الحق به كل عمد تعذر
 فيه القصاص لمعنى في المحل مع بقائه
 كما في الصور المذكورة فان المخصوصين
 من القياس بالنص يلحق به ما في معناه
 من كل وجه وهما كذلك بل اولى لان
 العمد بعد سقوط القصاص بالشبهة
 احق بعدم الاهدار صريحه صاحب
 الكشف وغيره فظهر ان الاختصار
 على النص كما في عبارات القوم ليس
 كما ينبغي بل لابد من اعتبار الدلالة ايضا
 واذا لم يحز القضاء بمثل غير معقول
 الا بالنص اودلاله (فلا يضمن النافع
 بالمال المتقوم)

تحقق تعذر القصاص مع بقاء المحل لمعنى فيه بدلالة النص كما في الصور المذكورة
 واتمقيد ببقاء المحل لان المحل وهو القاتل اذا مات قبل ان يقتض تعذرا القصاص
 ليس لمعنى في المحل بل لغوات المحل فلا يكون في معنى الخطي وفيه رد على الشافعي
 حيث قال في اخذ قوله نجبة الدية في قتل العمد بدليل حالة الخطاء وجه الرد
 ان المال ليس عميل للنفس وانما يجب بالنص اودلالته على خلاف القياس
 في الخطاء وما في معناه كالمواضع المذكورة والمعمد ليس في معنى
 الخطاء فلا يلحق به (قوله فلا يضمن النافع بالمال المتقوم) يعني لما كان من
 شرط القضاء ان يكون القاتل مثالا او قاصرا او يكون القضاء نصا
 اودلالة قتل النافع المتلف بالتعدي لا يضمن بالمال المتقوم لعدم المساثلة بينهما
 اصلا ولا نص فيها سواء كانت النافع نالقة بان غصب العين ولم يستمر لها اصلا
 فقاتلها فيها او متلفة بان لا يفي بان غصب العين واستعملها فقتلها بالتعدي
 لان النافع المتلف بالعمد كالاجارة مضومة وانما في كيد المتقوم تنصيصا على
 محل الخلاف فان الشافعي يقول ان النافع يضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة
 الدليل الذي ذكره فانه يقوم على سلب تقوم عن النافع سواء كانت مالا ام لا
 اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المساثلة بينهما بانفعاء المتقوم ولا حاجة فيه الى
 انتفاء المالية ولا ضابطا طريق آخر في انتفاء المساثلة بينهما لم يذكره الشارح وهو
 ان ضمان العدوان مبني على المساثلة بالنص والنافع وان كانت اموال متقومة
 الا انها دون الاعيان في المايسة لعدم قيامها بنفسها فلا تصح كون مثلها
 فلا يضمن هذا عندنا وقال الشافعي النافع مضومة في الاتلاف والغصب
 مستدلا في الاتلاف بان النافع اموال متقومة كالاعيان حقيقة وحكما وصرحا
 حقيقة فلان المال خير الا دمي خلق لمصلحة آدمي والنافع بهذه الصفة يكون
 مالا متقوما واما حكما فلا نها صلت مهر او ضمن بالمال في العقود الصحيحة
 والقاسدة بالاتفاق وللعقد لا يجعل غير المال مالا متقوما كما في الخبر والدم واما
 عرفا فلان الاسواق تقوم بالنافع والاعيان جميعا فان الخانات بنيت للاجارة
 وفي الغصب بان الغصب عبارة عن اثبات اليد البطلة بلا اعتبار اثبات اليد
 المحقة وقد تحقق اثبات اليد البطلة في زوائد الغصب ومنافعه فضمن قلنا
 في الغصب لانسم ان الغصب عبارة عن اثبات اليد البطلة بل هو عبارة عن
 ازالة اليد المحقة باثبات اليد البطلة ولا تتصور ازالة في منافع الغصب لعدم
 بقائها لحدوثها شيئا فشيئا بخلاف زوائد الغصب فانها من قبيل الاعيان في تصور

فيها الا ان الذي ضمن وليس مثل منافعتها وفي الاما ان صانع العبدوان
 على المماثلة بالنص ولا مماثلة بين العين والمنفعة لا صورة وهو ظاهر ولا معنى
 لا من احد ههنا ما ذكرناه آتاه الثاني ما ذكره الشارح من ان المال عين
 متقوم والمنفعة معنى غير متقوم لكونها اعراضا غير باقية فلا تكون محرزة
 فلا تكون متقومة فلا تكون مثالا فلا يقضى الابنص او دالة وكلاهما
 معقولان فلا يقضى وهذا قياس مركب بطريق موصول النتائج تأمل اما
 كونها اعراضا فظاهر واما عدم بقائها في علم الكلام واما عدم كونها
 محرزة ومتقومة فلان الارحاز والقوم وصف وجودي فلا يوصف به المعدوم
 ولو بعد الوجود فان قيل الاعراض قد محرز باحراز محلها قلنا ذلك يوجب كونها
 الغاصب لان العين محرزة بحرزة لا للمغصوب منه واجراز الغاصب لا يوجب
 الضمان ولو سلم انها محرزة للمغصوب منه لكنه احراز ضمنى لا قصدى وتقوم
 الاشياء بتوقف على الارحاز القصدى ولهذا قالوا ان الحبش الناشئ في ارض
 مملوكة لا يكون متقوما وان كان محرزا باحراز الارض حتى يضمن بالاتلاف
 فان قيل لو كان تقوم بتوقف على الارحاز لما تقومت المنافع ولما صارت مثالا
 للعين في العقود قلنا لانها غير محرزة بتمتع بل هي محرزة قصد الدالة المقدر حكما
 شرعا ضرورة جواز العقود للحاجة اليه بالنص على خلاف القياس فلا تعدى
 محلها وبه خرج الجواب عن قول الشافعي انها اموال متقومة كما في العقود
 بحقيقة ان الناس لما كانت بحاجة الى العقود اقام الشارع العين مقام المنفعة
 في العقود لضرورة حاجة الناس فصارت متقومة في العقود بالنص على خلاف
 القياس فلا تعدى الى باب العبدوان فان قيل سلما ان الاماثلة بينهما وبين الاعيان
 لكن ليسم عدم المماثلة بينهما وبين منفعة اخرى فلم لا يجوز تضمينها بالمنفعة قلنا
 عدم جواز ضمان المنفعة ياخرى مثلها ثابت بالاجماع واعلم ان بعض اصحابنا
 جعلوا العين المستأجرة كالدار مثالا قلعة مقام المنفعة بحفظ الصحة العقد فاضافوا
 العقد الى العين حتى لو اضيف الى المنفعة بان يقول اجرتك منفعة الدار لا يصح
 والشافعي جعل المنافع المعدومة حين العقد كالموجود في باب الاجارة تحفظا
 لصحة العقد ايضا حتى صح اضافته العقد الى المنفعة عنده والصحيح ما قاله اصحابنا
 لان ما قاله الشافعي يفضى الى القول بقلب الحقائق وهو جعل المعدوم موجودا
 فلا يكون مثالا للسؤال بهذا استدلال من الشكل الاول بطريق موصول
 القاطع (قوله وقد عرفوا على هذا الاصل فروعا) فرع عليه فخر الاسلام

ان الاماثلة بينهما فان المال عين متقوم
 والمنفعة معنى غير متقوم اما الاول
 فلان المال ما من شأنه ان يدخر للاستفاد
 به وقت الحاجة اما المنفعة فلان
 المنفعة من الاعراض الغير الباقية كالحرارة
 ونحوها وغير الباقي غير محرز لان الارحاز
 هو الادخار لوقت الحاجة ولا يدخر
 بلا بقاء وغير المحرز ليس متقوم كالصيد
 والحشيش فالمنفعة ليست متقومة
 فلا تكون مثالا للمال المتقوم فلا تقضى
 الابنص او دالته وليس قياس
 وقد فرغوا على هذا الاصل فروعا
 ذكر ههنا واحدا منها تعرضا
 لصاحب التفرع حيث فرعه ابتداء
 على قوله ما لا يعقل له مثل لا يقضى
 الابنص

خمس مسائل الاولى ان القصاص لا يضمن لويله بالشهادة الباطلة على العفو
 بان شهدا على العفو عن القصاص وقضى القاضي بالعفو ثم رجعا الى يضمنان
 القصاص عندنا الثانية ما ذكره المصنف الثالثة اذا شهد الشهود بالطلاق الثلاث
 بعد الدخول ثم رجعوا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنوا شيئا الرابعة اذا قتل رجل
 منكوبة غيره لم يضمن شيئا عندنا الخامسة لو ارادت المرأة بعد الدخول لم يضمن
 لزوجها شيئا عندنا وقال الشافعي تضمن الشهود والقاتل والمريضة للزوج مهر
 المثل والمصنف ترك هذه الفروع حذرا من التطويل وذكر واحد منها تريا ايضا
 على صاحب التفتيح فانه فرعه ابتداء على قوله ما لا يعقل له مثل لا يقضي الابن
 لاعلى الاصل المذكور اعني ان النافع لا تضمن بالمال المقوم كإفرجه عليه فخير
 الاسلام ولهذا ذكره المصنف بالقضاء التريعية حيث قال فلا يضمن قاتل القاتل
 بخلاف صاحب التفتيح فاذا ذكره بواو العطف تريا على ابتداء على قوله ما لا يعقل
 له مثل لا يقضي الابن اقول لا ضير فيه لصحة تفرعه عليه ايضا تأمل (قوله
 فقال) عطف على قوله ذكر (قوله وهو معنى لا يعقل المال مثلاله) لا صورة وهو
 ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل
 ودفع هلاك اولياء المقتول على بدء بناء على قيام العداوة وفي حياة اولياء المقتول
 وابنائهم حياة للمقتول وبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما شرع المال
 في الخطاء بالنص على خلاف القياس وفي صورة عفو واحد الاولياء والصلح وقتل
 الاب بانه بدالة النص كما سبق (قوله واما قضاء غير محض) لما فرغ من بيان القضاء
 المحض باقسامه شرع في بيان القضاء الغير المحض وهو يجري في حقوق الله
 وفي حقوق العباد اما في حقوق الله فهو عبارة عن اتيان القاتل عن محله الاصيل
 في محل يشبهه كمن ادرك الامام في صلاة العيد في الركوع فانه باقى بتكبيرات العيد
 قائما ان كان رجوا بدرك الامام في الركوع لتكون التكبيرات في القيام من كل
 وجه وان كان اشتغالا بقضاء ما سبق قبل فراغ الامام لتكبيرات اولئك فان خاف
 رفع الامام رأسه من الركوع ان يكبر قائما فانه يكبر للافتتاح قائما لانه فرض
 ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر في الركوع تكبيرات العيد بلا رفع يده
 ووضعها على الركبة وهذا قضاء لقواته عن محله الاصيل يشبه الاداء لبقاء محل
 الاداء في الجملة لان للركوع شها بالقيام حقيقة لا استواء النصف الاسفل منه
 والفارق بين القائم والقاعد هو استواء النصف الاسفل لان استواء النصف
 الاعلى يوجد في القاعد ايضا وحكما لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك

فقال (فلا يضمن قاتل القاتل لولى
 القاتل) لانه لم يقوت لولى القاتل شيئا
 الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل
 المال مثلاله وانما قيد بولى القاتل لانه
 يضمن لولى القاتل الدية ان كان خطأ
 ويقتص منه ان كان عبدا ذكره الحاكم
 الشهيد في الكافي (واما) قضاء غير
 محض بل (شبهه) بالاداء قضاء تكبيرات
 العيد في الركوع فان من ادرك الامام
 في صلاة العيد وهو راكع فان خاف
 الفوات بركع ويشغل بتكبيرات العيد
 ويكون ذلك قضاء يشبه الاداء لبقاء
 محل الاداء في الجملة فان الركوع يشبه
 القيام صورة لا استواء النصف الاسفل
 من الركوع وحكما لان مدرك الامام
 في الركوع مدرك لتلك الركعة لقوله
 عليه السلام من ادرك الامام في الركوع
 فقد ادركها

الركنة فكان الحل باقيا من وجه هذا عندهما وقال أبو يوسف انه لا يأتي بها
 في الركوع بل يشتغل بتسليم الركوع لانها قد قامت موضعا الاصلى وهو
 القيام المحض وهو غير قادر على مثل من عنده قرب في الركوع والقضاء يتنى
 على مثل من عنده او على نص ولا نص فيه فلا يصح قضاءه في الركوع كالقراءة
 والقنوت وتكبير الافتتاح فانه اذا نسي الفاتحة او السورة لا يأتي بها في الركوع
 وكذا اذا ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان فيكبر ويركع مع الامام
 لا يقتضي في الركوع وله ان التكبيرات تسرع في القيام المحض وتسرع من جنسها
 فيماله شبه بالقيام فان تكبير الركوع في العبد بحسب منها حتى ان من سها عنه
 في العبد وهو امام او مسوق لم يجد للسهو لكونه واجبا في العبد كتكبيرات
 الزوائد واذا كان من جنسها ما يشرع في حال الانحاء وله شبه بالقيام احتمل
 ان يكون سائرهما ملحقا بهذه لا اتحاد الجنس واحتمل ان لا يكون ملحقا بها
 فالاحتياط في فعلها على ان في جملة فيه شبه الاداء على ما ذكرناه والعبادة
 مما يختلط في اثباتها فيأتي بها احتياط بخلاف القراءة والقنوت وتكبير الافتتاح
 لانها غير مشروعة فيماله شبه القيام بوجه (قوله واداء قيمة عبد منهم) هذا مثال
 للقضاء الذي يشبه الاداء من حقوق العباد يعني لو تزوج امرأة على عبد مطلق
 وجب الوسط عندنا فاذا اتى بالعين اجبرت المرأة على القبول لانه ادى عين
 الواجب واذا اتى بالقيمة اجبرت على القبول ايضا لانه وان كان قضاء لكونه تسليم
 مثل الواجب معنى لا عين الا انه في معنى الاداء لان الاصل وهو العبد المنكر
 لما لم يمكن اداؤه لجهالة وصفه الا بالتعيين ولا يمكن التعيين الا بالتقوم يعرف
 الوسيط من الاعلى والاسفل صارت القيمة اصلا يرجع اليها من هذا الوجه فزاجت
 المسمى وهو العبد المطلق واعتبرت مقدمة عليه حتى كان المسمى خلفا عنها
 وقال الشافعي لا تصح التسمية فيجب مهر المثل لان النكاح عقد معاوضة كالبيع
 والعبد المطلق لا يستحق بعقد المعاوضة فكذا بالنكاح الا يرى انه لو سمي ثوبا
 او ذبا او دارا لم تصح التسمية فكذا اذا سمي عبدا قلنا ان المهر انما يستحق عوضا
 عما ليس بمال والحیوان ثبت دينا في الذمة مطلقا في مبادلة ما ليس بمال الا يرى
 ان الشرع اوجب في الذمة مائة من الابل واوجب في الجبن خرة عبدا او امة
 بلا تعيين فاذا جاز ان ثبت الحيوان مطلقا دينا في الذمة عوضا عما ليس بمال فكذلك
 ثبت شرطا في المهر وهذا لان المهر مال وجب ابتداء والجهالة المستدركة
 في التزم المال ابتداء لا تمنع صحته كافي الاقرار فانه لو اقر بغيره بعد صح اقراره ولكن

(واذا اقيمة عبد منهم تزوج عليه)
 لان من تزوج امرأة على عبد غير
 معين يكون تسليم عبده وسط اداء
 وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل
 الواجب لا عين لكنه يشبه الاداء
 لما في القيمة من جهة الاصاله بناء على
 ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه
 الا بتعيين ولا تعين الا بالتقوم فصارت
 القيمة اصلا يرجع اليه وبغير مقدم ما
 على العبد حتى كانه خلف عنه

(ولا بد له) أي للمأمر به (من الحسن)
 لا بمعنى كونه صفة الكمال كالعلم
 أو موافقا للغرض كالعدل أو ملائقا
 لطبع كالخلاوة فإن ذلك يدرك بالعقل
 ورد به الشرع أم لا بالاتفاق بل (بمعنى
 كونه) أي للمأمر به (متعلق المدح)
 ما جلا في الدنيا (و) متعلق (الثواب)
 أجلا في العقب أي كون الفعل بحيث
 يستحق فاعله في حكم الله تعالى
 المدح والثواب فإن هذا هو محل النزاع
 (قال الأشاعرة هو) أي الحسن بهذا
 المعنى (موجب الأمر) أي أثره الثابت به
 فالفعل أثر به فحين لأنه حسن فامر به
 (والحاكم به) أي بالحسن والموجب له
 (هو الشرع) ولا دخل للعقل فيه
 (وأما العقل آلة لفهم الخطاب) الشرعي
 (ومنا) أي من الخفية (من وافقهم)
 أي الأشاعرة في هذا الرأي (و) قالت
 (المعتزلة) الحسن (مدلوله) أي الأمر
 بمعنى أنه ثابت قبله وهو دليل عليه
 فالفعل عندهم حسن فامر به على
 على عكس ما عند الأشاعرة (والحاكم)
 بالحسن والموجب له (العقل) بمعنى
 أنه يقتضي الأمر به شرعا وإن لم يرد
 كما أنهم يحكمون بوجوب الأصلح
 على الله تعالى عنه علو كبيرا (و)
 لا دخل للشرع في الحكم بل (الشرع
 مبين) للحسن في البعض الذي لا يدرك
 العقل فيه الحسن ابتداء

لما كان عين المهر عوضيا باعتبار ذاته لزم مراعاة الجانبين فيجب الوسيط نظرا
 لهما كما في الزكاة يجب الوسيط نظر الفقراء ولما كان بخلاف تسمية الثوب والهدايا
 لأن الجهالة فيهما جهالة الجنس وجهالة الجنس غير مستدركة لاشتغال كل
 واحد على اجناس مختلفة فلا تحمل بخلاف العبد المطلق فإنه معلوم باعتبار
 الجنس محمول باعتبار الوصف جهالة يسيرة فتحمّل فيما ينشأ على المسامحة
 وهو النكاح لا فيما ينشأ على المضايقة وهو البيع وأما العبد المعين فإنه معلوم جنسا
 ووصفا فكانت قيمته قضاء محض فلم تعتبر من القدرة على الأصل فإن قيل فعلى
 ما ذكرتم في العبد المطلق يصير كانه تزوج على عبدا وقيمة ذلك بوجوب فساد
 التسمية فيجب مهر المثل كما قال الشافعي قلنا إن الفساد في هذه المسئلة باعتبار
 أن القيمة وجبت بالتسمية في العقد ابتداء وهي مجهولة لأنها تختلف باختلاف
 تقوم المقومين فصار كانه قال على عبدا ودرهم بخلاف ما نحن فيه فإن العبد
 الوسيط فيه وجب بالعقد وصحة التسمية والقيمة اعتبارت بناء على وجوب تسليم
 المسمى لولا يمكن تسليمها إلا بعد فهمها لأنها وجبت بالعقد لأنه ما سماها كالأموال
 تزوجها على عبد معين فاستحق أو هلك يجب القيمة مهرا (قوله ولا بد له
 من الحسن) أعلم أن قضية لزوم الحسن للمأمر به إيجابا أو نكاحا من قضايا الشرع
 لأن قضايا اللغة لأن صيغة الأمر قد تتحقق في القبح أيضا كالكفر والسفاهة
 الإبري أن السلطان الجائر إذا أمر انسانا بالشيء والسرقة والقتل بغير حق كان أمرا
 حقيقيا لغوية حتى إذا خالفه الأمر يقال خالف أمر السلطان إلا أن الشارع
 لما كان حكيما لا يقبل الأحكام وفائدة ولا يأمر بالفحشاء قالوا لا بد من الحسن
 في أمره ثم اختلفوا في أن الحسن من موجبات الأمر أو من مقتضياته كما سيأتي
 بيانه ولابد أولا من معرفة معاني الحسن حتى يظهر محل النزاع قالوا الحسن
 والقبح بطلقان على أربعة معان الأول كون الشيء صفة كمال ونقصان كالعلم
 والجهل وأفعال الله تعالى وأوصافه تنصف بهذا المعنى والثاني كونه ملائقا
 للغرض ومناخرا له كالعدل والظلم والثالث كونه متعلقا بالثواب والعقاب
 في الآخرة والرابع كونه متعلقا بالمدح والذم في الدنيا في حكم الله تعالى والأولان
 يشيران بالعقل بالاتفاق ورد به الشرع أولا والثالث يثبت بالنقل بالاتفاق
 إذا دخل للعقل فيه واختلفوا في الرابع والشارح جعل الثالث مع الرابع معنى
 واحدا كما في التوضيح وجعله محل النزاع ولما ورد عليه أن يكون الأمر به متعلقا
 بالثواب والعقاب في الآخرة مما لا نزاع في ثبوته بالنقل لعدم مدخلية العقل فيه

واما النزاع في الرابع جعلنا كلامهم بمعنى مستقلا ليصح محل النزاع اذا عرفت
هذا فاعلم ان الاشاعة وبعض اصحابنا منهم شمس الائمة ذهبوا الى ان الحسن
بالمعنى المتنازع فيه من موجبات الامر بمعنى ان الحسن ثابت بالامر ويعرف به
لا بمعنى انه ثابت بالعقل والامر تدل عليه ولهذا قالوا الفعل امر ويحسن بناء
على ان لاحظ العقل فيه اصلا عندهم وانما يوجه الامر وينسب له العقل وانما
العقل آلة لمعرفة الامر الموجبه اليه واليه اشار الشارح بقوله والحاكم به والموجب
له هو للشرع ولا دخل للعقل فيه وانما العقل آلة لفهم الخطاب الشرعي اي لآلة
لفهم حسن المأمورية نفسه فكان العقل عندهم مهديا في حق ايجاب حسن
المأمورية وفي حق كونه آلة لمعرفة حسنه ومختبرا في حق فهم الامر الموجب
لحسنه واليه اشار فخر الاسلام ايضا فانه قال لولا عرف حسنه بكونه مأمورا
لا بالعقل نفسه اذا لعقل غير موجب بحال ثم قال في باب بيان العقل ان العقل ليس
بمهتد بالكلية بل هو معتبر في ثبوت الاهلية بكونه آلة لفهم الخطاب الشرعي
هذا ما ظهر من كلام الشارح لكن قال في التقرير ان اثبات الاهلية بالعقل
واعتماد العقل في فهم الخطاب الشرعي هو مختار فخر الاسلام لا الاشاعة
والاشاعة على اهدار العقل بالكلية وقالت المعتزلة وجماعة من اصحاب الشافعي
ان الحسن مقتضى الامر اي لازمه المقدم بمعنى انه ثابت بالعقل قبل ورود الامر
وانما الامر تدل عليه ولهذا قالوا الفعل حسن فامره والحاكم بالحسن والموجب
له هو العقل عندهم بمعنى انه يحكم بلزوم الامر بالفعل على الشارع لكونه
اصح لمعرفة حسنه كما يحكم عليه بوجوب الاصلح للعباد بناء على ان حسن الشيء
يقضى المأمورية وان لم يرد به الامر ولا دخل للشرع في الحكم عندهم اصلا بل
الشرع لذا ورد فيما ادرك العقل حسنه ابتداء كالايان يكون مؤكدا لما ادركه
العقل من الحسن واذ لورد فيما لا يدرك العقل حسنه ابتداء يكون مظهر للمقتضى
للعقل الحاكم لحفاء اقتضائه كمقايير العبادات وهذا ما قال في الجواب عن
الحسين والفتح ضربان ضرب علم بالعقل لحسن العدل والصدق والتابع وشكر
النعمة وفتح الظلم والكذب المضار وكفر ان النعمة وضرب عرف بالسمع لحسن
مقايير الاتقال وهجم الزنى وشرب الخمر وسبيل السمع اذا ورد بموجب العقل ان
يكون وروده مؤكدا للمقتضى العقل وهو مذهب المعتزلة واليه ذهب كثير من اصحاب
ابن حنيفة سيما العراقيون منهم فكان العقل عندهم موجبا لحسن المأمورية
قبل ورود الامر به الا ان ايجابه في النوع الاول ظاهر قبل ورود الامر فكان

فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل
الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر
وجه اقتضائه كافي وظائف العبادات
وما في وجوب صوم آخر رمضان
ونحو ذلك (ومنا) اي من الخليفة
كاشيخ ابى منصور وكثير من مشايخ
العراق (من وافقهم) لا مطلقا بل
(في ايجاب المعرفة) فافهم قالوا
العقل حاكم بوجوب معرفة الله تعالى
حتى قالوا بوجوب الايمان على الصبي
الماتل قال صاحب الكشف هذا
ليس بصحيح لان ايجاب على الصبي
مخالف لظواهر النصوص وظواهر
الروايات (وقيل) القائل صاحب
الميزان (مدلوله) اي الحسن مدلول
الامر كما ذهب اليه المعتزلة لكن
لا مطلقا بل (في المفهوم) اي فيما
يفهم العقل حسنه كالايان واصل
العبادات والعدل والاحسان
(موجبه) اي الحسن اثر الامر
كما ذهب اليه الاشاعة لا مطلقا ايضا
بل (في غيره) اي غير المفهوم كما كثر
الاحكام الشرعية

(وأدلة كل من المذاهب مسطوية)
في الطولات فلا حاجة إلى إيرادها

الأمري مؤكداً وفي النوع الثاني خفي فكان الأمر من بلا خفاءه مظهر مقتضاه
من الحسن وقول الشارح لا مطلقاً بل في إيجاب المعرفة بشران هذه الفرقة
من اصحابنا لم يوافقهم إلا في إيجاب معرفة الله تعالى قلت بل وافقوهم أيضاً
في الحكم بحسن العدل والصدق النافع وانقاذ الفرق والخرق كما في شروح
اليزدوي وقوله حتى قالوا بوجوب الإيمان ذكر الامام نور الدين في الكفاية
ان وجوب الإيمان بالعقل مروي عن أبي حنيفة وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى
عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه قال لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى
من خلق السموات والأرض وخلق نفسه أما في الشرائع فمعدور حتى تقوم عليه
الحجة وروى أنه قال لو لم يبعث الله تعالى رسولا لوجب على الخلق معرفة بعقولهم
قال وعليه مشايخنا من أهل السنة والجماعة حتى قال الشيخ أبو منصور في الصبي
العاقل أنه يجب عليه معرفة الله تعالى وهو قول أكثر مشايخ العراق
لأنه إنما وجب على العاقل البالغ لكمال عقله بحيث يقدر على الاستدلال
فإذا بلغ عقل الصبي هذا المبلغ يجب عليه الاستدلال أيضاً وحمل هؤلاء قوله
عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتم الحديث على الشرائع
وفي الكشف هذا القول موافق لقول المعتزلة من حيث الظاهر أي في إيجاب
الإيمان على الصبي العاقل سوى أنهم يجعلون نفس العقل موجباً هؤلاء يقولون
الموجب هو الله والعقل معرف لإيجابه والصحيح ما اختاره فخر الإسلام
اليزدوي لأن الإيجاب على الصبي مخالف لظاهر النص أقول الفرق بين
ما اختاره فخر الإسلام وبين قول هؤلاء مشكل لأن حاصل ما اختاره
فخر الإسلام أن حسن الأمور به إنما ثبت بالأمر ويعرف به ولا مدخل للعقل
في إثباته ومعرفة الوجود كونه آلة لمعرفة الخطاب الشرعي كما سبق وكذا حاصل
قول هؤلاء فإن قيل الفرق أن هؤلاء يوجبون الإيمان على الصبي العاقل دون
فخر الإسلام قلنا إن فخر الإسلام قائل بذلك أيضاً لأن سبب إيجابهم عليه فهمه
الخطاب بعقله وهذا مما لم ينكره فخر الإسلام بل هو قائل به أيضاً فالفرق بينهما
مشكل ثم الظاهر من كلام الشارح أن مذهب صاحب الميزان أن العقل
موجب بحسن الشيء وفهمه مثل مذهب المعتزلة لكن قال في التقريران
اصحابنا لم تقل بكون العقل موجباً أصلاً تأمل (قوله وأدلة كل من المذاهب
مسطوية) احتجبت الأشعة بوجوه منها أن العقل مهيئ بالكلية لأعبرة له
أصلاً بدون السمع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله

تعالى ثلاثا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فلو كان العقل حجة دون السمع
 لما نفي العذاب قبل البعثة وان كانت حجة قبل البعثة فأمضى حقهم فلا عبرة
 الا بالسمع قلنا لانص في الشرع على ان العقل مهدي بالكلية ونفي الشرع لغو
 عندكم فاهدار العقل بالعقل لغو وتناقض ولا دليل لهم في الآية لانه يجوز ان
 يكون المراد بالتعذيب المذكور فيها التعذيب الديني بطريق الاستيصال اي
 قطع نسلهم بالكلية لا الاخرى ولو سلم انه الاخرى لكن نفيه لا يتنافى استحفاظه
 المستعبر في مفهوم الواجب فان المعتبر في مفهومه الاستحفاظ بالتعذيب بالنزك
 لا التعذيب بالفعل والمراد بالرسول فيها هو رسول العقل لان العقل رسول
 من الله تعالى الى الخلق كافة فكان معناها حتى نبعث العقل على ما فسر
 الامام النسفي ويحتمل ان يخصص عمومها فيكون معناها وما كما معنيين في الاعمال
 التي لا سبيل للعقل اليها حتى نبعث رسولا كما فسر بعض مشايخنا ومنها
 ان الافعال كلها متساوية ليس في شيء منها جهة محسنة او مقبحة في نفسه
 اوفي صفة حتى يدرك بالعقل والالزام قبل العرض بالعرض وذلك باطل فالحسن
 ما يحسنه الشرع والقبح ما يقبحه الشرع اجيب عنه بوجوه الاول ان اردتم
 بقيام الاتصاف به بحيث يصير احدهما منعوا ومحالا والاخر ناعنا وحالا
 فلا نسلم امتناعه فانه واقع نحو هذه الحركة سر بعفو تلك بطيئة وان اردتم به
 ان العرض لا يقوم بعرض آخر بل لا بد له من جوهر يقوم العرضان به فالقيام
 بهذا المعنى لا يلزم على تقدير كون الحسن او القبح لذات العقل اول صفته لجواز
 ان يكون صفة للفعل ثابتا له ولا يكون تابعا له في التمييز بل يكون تابعا
 للجوهر الذي يقوم به الفعل كالفاعل فلا بد من فاعل يقوم به الفعل والحسن
 وان اردتم به معنى آخر فلا بد من بيانه الثاني ان الحسن امر اعتباري لا وجود له
 في الاعيان فقيامه بالفعل لا بد ان يكون من باب قيام العرض بالعرض فان قيل
 ان تقيضه لاحسن امر عديمي والامصادق على المعلوم انه ليس بحسن ضرورة
 ان الوجودي يقتضي محلا موجودا فيكون الحسن امر موجودا في الخارج
 لا معدوم ما والالزام ارتضاع التقيضين قلنا ان الصادق على المعلوم لا يقتضي
 العدمية لجواز ان يكون مفهومه كليا يصدق على موجود وعلى معدوم
 كاللا متنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن والحاصل ان عدمية صورة
 الشيء موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بذليل ان الالمعدوم
 وجودي فلو ثبت وجوده ما دخل عليه حرف النفي اعني الحين بعدمية صورة



التي لازم الدور الثالث انه مشترك الا ان لازم لان الحسن الشرعي الذي يثبت ايضا
 عرض فيلزم من اتصاف العقل به قيام العرض بالعرض فان قلتم ان الحسن
 الشرعي امر اعتباري ثبت باعتبار الشارع قلنا ان الحسن العقلي ايضا امر
 اعتباري كما عرفت ومنها ان فعل العبد ان كان لازم الصدور عنه فاضطراري
 والا فان افتقر الى مرجح فان كان ذلك المرجح لازم الصدور عنه فاضطراري
 ايضا والاحتياج الى مرجح آخر فتسلسل المرجحات وهو باطل وان لم يفتقر الى
 مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين من غير تجديد
 امر من القائل فهو اتفاق والاضطراري والاتفاق لا يوصقان بالحسن والقيح
 عقلا بالاتفاق حاصله ان الاختيار للعبد في فعله بل كل افعاله اضطراري او اتفاق
 فلا يوصف بالحسن والقيح عقلا اجيب عند بوجوه الاول انه يتجدد ضرورة
 بين حركة الاخذ وحركة المرتضى بان الاول اختياري والثانية اضطرارية
 فيكون دليلكم في مقابلة الضرورة فلا يسمع ورد بان المعلوم ضرورة هو وجود
 القدرة لا تأثيرها فلا يكون دليلنا في مقابلة الضرورة الثاني انه يجري بعينه
 في فعل الباري فيلزم ان لا يكون مختارا في فعله وهو باطل ورد بان مرجح فاعلمته
 تعالى هو ارادته القدية فلا يحتاج الى مرجح فيتجدد ادعاء الاحتياج الى المرجح
 عندنا هو الحدوث الثالث انه يلزم ان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا لانها
 تكونان بالتكليف عندكم والتكليف بغير المختار غير واقع عندكم فلا يتصف
 بهما ورد بان وجود القدرة وكون الفعل مقدرا له كاف في اتصافه بالحسن
 الشرعي بلا حاجة الى تأثيرها ونحن لا ننكر وجود القدرة وانما ننكر تأثيرها
 ووجودها كاف في التكليف فكذا في الاتصاف بالحسن والقيح الشرعيين
 الرابع اننا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب الفصل
 عنه او لا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار
 حاصله ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ورد بان ذلك المرجح لا يكون
 بالاختيار العبد واللازم التسلسل فيكون اختياره تعالى فيبطل استقلال العبد
 في فعله فيجوز التكليف لان مجرد القدرة لا يكفي في صحة التكليف عندكم واذا بطل
 التكليف لا يتصف بالحسن والقيح الخامس وهو اقواها الذي اختاره صاحب
 التوضيح منبيا على المقدمات الاربع المشهورة وهو لازم الصدور لان كل ممكن
 يجب صدوره عند تمام علته ولا يلزم منه الاضطرار المانع عن اتصافه بالحسن
 هو القبح لان اختيار العبد داخل في علته الثامنة ضرورة انه لا يجوز ان تكون العلة

التامة باسمها موجودات محضة والازم انتفاء الواجب او عدم الحادث لان تلك
 الموجودات لابد ان تستند الى واجب قطعاً للسلسل فان لم ينف شيء من تلك
 الموجودات اصلاً يلزم قدمها ضرورة دوام العلول بدوام مطلبي وان انفي شيء منها
 يلزم انتفاء الواجب ولا معد ومات محضة لان المعدوم لا يكون عللة للموجود
 والامر كية منهما لانها لو كانت مركبة منهما لزم ان لا يكون وجود جميع تلك
 الموجودات التي كانت جزءاً من العللة التامة مستلزماً لوجود ذلك الحادث
 ضرورة توقفه على المعدومات ايضاً لكونها جزءاً من علته التامة والازم باطل
 في تحقيقه وتقرراته كما وجد جميع الموجودات التي يفترق اليها وجود زيد مثلاً
 يوجد زيد المثبت من غير توقف على عدم شيء ما اذا لو توقف على عدم شيء ونفرضه
 هدم عمرو مثلاً فاما ان يتوقف على عدمه السابق او عدمه اللاحق وكلاهما
 باطلان اما الاول فلان عدمه السابق قديم فيلزم قدم زيد ايضاً ضرورة تحقيق
 جميع ما يتوقف عليه وجوده من الموجودات او المعدومات في الازل اما
 المعدومات فظاهراً واما الموجودات فلا ستادها الى الواجب بالذات واما الثاني
 فلان عدمه اللاحق اعني عدمه بعد وجوده لا يمكن الا يتوالى شيء مما يتوقف
 عليه وجوده فذلك الجزء الذي حدث عدم عمرو وزواله اما ان يكون موجوداً
 محضاً او معدوماً محضاً او مركباً منهما ولا يجوز ان يكون زواله بزوال
 الموجود المحض لاستلزامه انتفاء الواجب كما في القسم الاول بل يزوال المعدوم
 المحض او يزوال المركب من الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال
 عدمه وزوال عدم وجوده ونفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق
 مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفاً على وجود بكر ضرورة توقفه
 على عدم عمرو والموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر هذا خلف
 لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعاً
 ضرورة بقاء بكر الموجود فثبت بطلان كون العللة التامة بحادث موجودات
 محضة او معدومات محضة او مركبة منهما فلا بد ان يدخل فيها امر لا موجود
 ولا معدوم غير مخلوق اصلاً وهو المسمى بالحال عندهم وهو القصد والاختيار
 فيكون الفعل حينئذ واجباً بالاختيار عند تمام علته والوجود بالاختيار
 لا بناء في الاختيار بل بتحقيقه فلا يكون اضطرارياً فان قيل ينقل الكلام الى ذلك
 الاختيار فان كان لازماً الصدور عن العبد يكون الفعل اضطرارياً وان لم يكن
 لازماً الصدور عنه بل قد يصدر وقد لا يصدر يلزم الترجيح بالامر حجة في صدوره

الاختيار عنه قلنا انه غير لازم الصدور وبطلان الترجيح بلا مرجح من الفاعل
 المختار ممنوع وانما المحال هو الترجيح بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد
 ولا إيجاد وذلك غير لازم ههنا اذ لا وجود للاختيار بل ان لا موجود ولا معدوم
 وهو امر اعتباري لا يحتاج الى الخلق والابجاد وقد يجاب عنه بأنه لازم الصدور
 من العبد لكن لا يلزم منه كون الفعل اضطراريا لجواز ان يكون المرجح الموجب
 للاختيار اختيارا آخر الى غير النهاية لجواز التسلسل في الامور الاعتبارية فيكون
 الاختيار ايضا واجبا بالا اختيار او يكون اختيار الاختيار عينه فلا يتسلسل
 واجتبت المعتزلة بقصة ابراهيم عليه السلام حين قال لاية اني اراك وقومك
 في ضلال مبين وكان ذلك قبل الوحي ولولم يكن العقل حجة موجهة لكانوا معذورين
 لاني ضلال مبين قلنا سئلنا ذلك ولكنه لا يلزم منه كون العقل موجبا بنفسه
 حاكما بذاته لجواز كفاية كونه آلة لادراك الحسن في اسقاط العذر وفي بعض
 شروح المختصر ان النزاع بين الاشاعة والمعتزلة لفظي لان المعتزلة ارادوا
 بالحسن ما يكون موافقا للغرض ولا نزاع في كونه عقليا والاشاعة ارادوا بمعنى
 ما يستحق فاعله المدح ولا نزاع للمعتزلة في كونه شرعا وفيه نظر لانهم صرحوا
 ان نزاعهم في هذا المعنى فيكون معنويا (قوله والمختار عندنا) حاصله
 التوسط فان المعتزلة افراطوا في جعل العقل حاكما حتى اوجبوا الایمان على
 الصبي العاقل واهل الفترة والاشاعة فرطوا في تعطيل العقل واهداره حتى
 ابطالوا ایمان الصبي العاقل وتوسط اصحابنا وقالوا ان العقل مدخلا في معرفة
 حسن بعض الاشياء وفهمها قبل ورود الشرع وليس بحاكم بل الحاكم هو الله تعالى
 (قوله انه مدلوله مطلقا) اي ثابت للمأمور به قبل ورود الامر سواء كان مما
 فهمه العقل ام لا والاشاعة قالوا انه ثابت بالامر لاقبله (قوله لحكمة الامر)
 فان قيل اذا كان لحكمة الامر فكيف يصح تقسيمه الى حسن لعبينه وحسن لغيره
 والحسن لغيره لا يكون لعبينه والحسن لحكمة الامر حسن لغيره قلنا ان كونه
 مأمورا به من الحكيم دليل على اتصافه بالحسن لا موجب له فلا يمنع ان يكون
 حسنه الذي دل عليه بكون الامر حكما لعبينه ولغيره (قوله ما ذكره ههنا)
 اعني قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل ووجه الاشكال فيه انه انما افاد حسن
 العدل لكونه مأمورا به وقد تقدم اتفاقا ان حسن العدل بمعنى الموافق للغرض
 لا بمعنى المتنازع فيه (قوله فلا علينا) اي فلا بأس علينا فكان اسم لا محذوفا
 عنهم اللبس كما هو المشهور (قوله بل هو يعرفه) من المعرفة ويجوز ان يكون

(والمختار) عندنا (انه مدلوله مطلقا)
 اي سواء كان في المفهوم او غيره
 (لحكمة الامر) فانه تعالى حكيم
 لا يأمر الا بما هو حسن قال الله
 تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان
 واعلم ان افادة ما ذكره ههنا وماترك
 من الادلة على المختار حسن المأمور به
 بالمعنى المتنازع فيه في غاية الاشكال
 فلا علينا ان نطوى عن الاشتغال
 بها كشح المقال (والحاكم) بالحسن
 (هو الشرع) كما هو رأي الاشاعة
 (و) ليس (العقل) مجرد آلة فهم
 الخطاب بل هو (يعرفه) اي الحسن
 (في بعض) من الامور الحسنة
 (قبل السمع) متعلق بيعرفه وكذا
 قوله (بلا كسب) تحسن الصدق
 النافع (اوبه) تحسن الكذب النافع
 (و) يعرفه (في) بعض (آخر بعده)
 اي بعد السمع كما كثرا حكاهم الشرع
 واعلم ان المتنازعين في الحسن
 متنازعون في القبح ايضا وانما تركنا
 القبح واقتصرنا على الحسن لان
 الكلام في حسن المأمور به وقد علم
 حكم القبح منه واما اقسامه فستأتي
 في مباحث النهي ان شاء الله تعالى

من التعريف (قوله اما حسن لمعنى في نفسه) قال في النظر بمعنى قولهم
 حسن لمعنى في نفسه ان انصافه بالحسن انما هو بالنظر الى ذات المأمور به مع قطع
 النظر عن الامور الخارجية كما يقال ان الدار حسنة في نفسها اى مع قطع
 النظر عن الامور الخارجية وتحقيقه ان العقل لو كان موجبا لمعرفة الحسن لدل
 عليه حين النظر في المأمور به وان فرض عدم كونه مأمورا به بامر صادر عن
 الحكيم كالامان مثلا فانه اذا نظر العقل في ماهيته وجدها شكر النعم بتوجيهه
 وتصديقه وغير ذلك من محاسنه فلو فرضنا انه لا يكون مأمورا به لكان حسنا
 والحسن لمعنى في غيره هو ما يكون على خلاف ذلك كالجهاد مثلا فانه يخرى
 الميلاد وتصل العباد واذا جرد العقل النظر اليه قد لا يجد حسنا ان لم يكن
 مأمورا به وكذا الفصل من الجناية في ايام الشتاء في البلاد الباردة بالساء
 للسارد فان قبل هذا البيان يستقيم على القول المختار عندنا واما على مذهب
 الاشاعرة ومن معهم من ان الحسن ثابت بالامر لا قبله فامعنى قولهم
 حسن لمعنى في نفسه فالجواب معناه ان الحكم امر به مستقلا بذاته من غير ان
 يكون بواسطة غيره او ان يكون واسطة لغيره والحسن لمعنى في غيره على خلاف
 ذلك وهو ان الشارع امر به لاستقلا بذاته بل باعتبار انه واسطة لغيره او غيره
 واسطة له وقيل معنى الحسن لنفسه عند الاشعري كون الفعل مأمورا به فتكون
 كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى فلا تنحصر التقسيم المذكور
 محسده (قوله الى تكلف ارتكبه صاحب التقيح) قال والمأمور به في صفة
 الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لغيره وذلك الغير لانه ان يكون حسنا
 لعينه قطعا للتسلسل وهو اما ان يكون جزءا من ذلك الفعل او خارجا عنه والجزء اما
 صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلاة وهي جزءها كالانسان بالنسبة
 الى زيد والحسن لمعنى في نفسه يعنى الحسن لعينه والحسن لجزئه والخارج اما
 صادق على ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة الله فالجهاد حسن لكونه اهلا
 والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما غير صادق كالوضوء حسن للصلاة
 والصلاة لا تصدق على الوضوء هذا ما ذكره ولما ورد على قوله ان الحسن
 لمعنى في نفسه يعنى الحسن لعينه والحسن لجزئه ان هذا مما يصح في الحسن لجزئه
 ضرورة ان جزء الشيء معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء
 معنى فيه اجاب عنه بوجهين احدهما ان اطلاق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن
 لعينه انما هو اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح وكأنه تغليب باعتبار ان

(فالمأمور به) اى اذا كان الحسن مدلول
 الامر مطلقا لا يوجد فاعلم المأمور به (اما
 حسن لحسن في نفسه) اى يتصف
 بالحسن باعتبار حسن ثابت في ذاته سواء
 كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره
 فانه يتصف بحسن ثبت في غيره فظهر
 ان المراد بالمعنى في قول الجمهور اما حسن
 لمعنى في نفسه هو الحسن لا امر آخر
 حتى يحتاج الى تكلف ارتكبه صاحب
 التقيح (حقيقة) بان لا يكون فيه شبه
 الحسن لغيره

الاشياء يكون خصلها باعتبار الاجزاء وثانيهما ان الحسن لعينه هو الفعل المطلق
كالقتل مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة وبمقتضى تلك الجزئيات
العلوم وجودها حسنا وهي لا تكون حسنة الا لعني في نفسها او حسنة
لغيرها لما حل الشارح قولهم حسن لعني في نفسه على ما ذكره لم يرد عليه
ذلك ولا حاجة الى ما تكلف من الجوابين (قوله فاما ان لا يقبل) مشروع
في تقسيم الحسن لحسن في نفسه وحسن في غيره والجملة ههنا ان المأمور به في باب
صفة الحسن ينقسم الى نوعين حسن حسن في نفسه وحسن الحسن في غيره والاول
ينقسم الى ما لا يقبل السقوط بحال والى ما يقبله والى ما يكون حسنا في نفسه
ومثابها لما حسن الحسن في غيره والثاني ينقسم الى ما يتأتى ذلك للغير بنفس
المأمور به والى ما لا يتأتى به وههنا قسم آخر وهو ما حسن الحسن في شرطه بعد
ما كان حسنا لحسن في نفسه كالصلاة والزكاة وشرطهما هو القدرة على الاداء
وحده هذا القسم في شروح البردوي من انقسام الحسن لغيره لان الشرط بغير
الشرط وسموه قسما جامعيا لكونه جامعيا للحسن لعينه ولغيره (قوله
وفي اختياره على قول فخر الاسلام) قال فخر الاسلام الحسن لعني في نفسه
ثلاثة اضرب ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف بحال وضرب يقبله وضرب
يلحق بهذا المقسم لكنه مشابه لما هو حسن لعني في غيره الى آخره والمراد
بالوصف وصف الحسن واعترض عليه بان حسن الاقرار لا يسقط في حالة الاكراه
حتى لو صبر وقتل كان شهيدا ما جورا فكيف يكون حسنة ساقط بالاكراه وانما
يستغنى به وجوبه ولا يلزم من سقوط وجوبه سقوط حسنة لان عدم الوجوب
لا يستلزم عدم الحسن كالتدب على ان لا نسلم ان وجوبه ساقط واجب عنه بانه
لا يلزم من كون الصبر عليه شهيدا بقاء حسن الاقرار لانه لو سقط حسنة لا يلزم
حشواة ضده وهو اجراء كلمة التكفير بل بقي ذلك حراما كما كان الا ان الترخص
ثبت رعاية خلق نفسه فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا بناء على بقاء حرمة اجراء
كلمة الكفر لا على بقاء حسن الاقرار ولما ورد على هذا الجواب ان سقوط اصل
الاقرار بالاكراه انما كان لرعاية خلق نفسه ولا تدخله في سقوط حسنة اعرض
عنه المصنف كصاحب التبيين الى لفظ التكليف فانه كما سقط الاقرار حال الاكراه
سقط التكليف به ايضا فان قيل ان القابل من شرطه ان يوجد مع المقبول والاقرار
والتكليف به اذا سقط لم يكن موجودا قلنا ان السقوط وصف اعتباري واشترط
القابل مع المقبول وجودا اذا كان المقبول وصفا وجوديا ومنه ظهر الجواب

(فاما ان لا يقبل) ذلك الحسن (سقوط
التكليف) وهو الزام ما فيه كلفة
وفي اختياره على قول فخر الاسلام
انما ان لا يقبل سقوط هذا الوصف
يعني وصف الحسن فانه ان الاول
دفع فإلزامه عليه انه لا يلزم من جواز
سقوط الاقرار بالاكراه سقوط حسنة
حتى لو صبر وقتل كان ما جورا

عما يشبههم ان بقاء الحسن مع سقوط اصل الاقرار بحال لان بقاء الحال بعين المحل
 بحال فان العرض لا يقوم بدون المحل ووجهه ان ذلك في الوصف الحقيقي
 والحسن لما كان وصفا اعتبارا لا يقتضي محلا موجودا يقوم به حقيقة (قوله)
 ان التكليف مطلقا اعم) اي لفظ التكليف مع قطع النظر عن وقوعه في هذه
 الموضوعين اعم من المعنيين والا فلفظ التكليف في قوله لا قبل سقوط التكليف
 بمعنى التكليف بالسعي لا اعم منه ومن المعنى الاول وفي قوله لا قبله على
 حكاية هذا اعم ايضا (قوله فانه كيف او افعال) ان فير بالصورة
 الحاصلة في الذهن يكون كيفا وان فير بانقاس النفس بتلك الصورة يكون
 اتفعا اعم ان المراد بالتصديق المعبر في الايمان ليس مجرد معرفة نسبة الصدقة
 الى محمد عليه السلام بل الى قوله ووقوعها في القلب من غير اذعان وقبول فان
 كبريا من الكفر يعرّفون صدقته ويقع في قلوبهم نسبة صدقة يقينا ولا يصيد قلوبها
 هذا ما استشكلوا كما قال تعالى يعرّفونه كما يعرّفون انبياءهم ويحدوا بها
 ولا يستقيموا انفسهم بل المراد به اذعان تلك النسبة وقبولها واطمئنان النفس بها
 بترك الكبر والعناد بحيث يصح ان يطلق عليه اسم التسليم كما صرح به الغزالي
 لكنهم اختلفوا في ان هذا التصديق هل هو من قبيل الافعال الاختيارية او من
 قبيل العلوم والادراكات التي هي من مقولة الكيف بل لا انفصال قد ذهب بعضهم
 الى الاول مستندا بان العلم باصل التبعات من الكفار هو التصديق للمعبر
 في الايمان وبان الايمان مأثور به والمأثور به لا بد وان يكون فعلا مختارا
 والعلم ليس بفعل بل كيف وافتعال وحصوله جاليس بالاختيار بل بحصولها
 اختاروا وبان الابدان عبارة عن القبول والتسليم وهو فعل لا علم وعلى هذا
 القول يقع التكليف بتقنين التصديق كما في الصلاة بلا حاجة الى جعل للسعي
 ثم فسر بعضهم ذلك الفعل الاختياري المعبر عنه بالتصديق بربط التكليف بالاختيار
 على ما علم من جملة المؤمن به وبعضهم بنسبة الصدق الى الخبر بالاختيار وقالا
 ان كلا من الربط والنسبة الاختياريتين امر كسبي من قبيل الفعل ولهذا علم
 عليه وذهب بعضهم الى الثاني ثم اختلفت هذه الفرق الى فرقتين فرقة ذهبت الى
 انه نوع من التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصديق لوائيل كنه
 المنطقي وهو التصديق لخاص القيد بقوله كالكتب والاختيار وتلتا لعمود
 والتصديق المنطقي اعم منه وفرقة اخرى ذهبت الى انه عبارة عن التصديق المنطقي
 لا نوع منه واختاره الصنفين الحقيقيين مستندين بما لا نفهم من لفظ التصديق

الثانية ان التكليف مطلقا اعم من
 التكليف بنفس الموصوف بالحسن
 كما في الصلاة ومن التكليف بالسعي
 في حصوله كما في التصديق فانه كيف
 او افعال لا اختيار في حصوله بنفسه مع
 ورود الامر به (كالتصديق) في
 الايمان وهو التصديق المنطقي المعبر عنه
 في الفارسية بكونه وراست كوي
 داشق وحاصله الاذعان والقبول
 لوقوع النسبة اولا ووقوعها وتسميته
 تسليما زائدة توضيح للمقصود وجعله
 مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله
 للكفار بمنوع ولو سلم في البعض
 يكون كفره باعتبار جهوده باللسان
 واستكباره عن اظهار الاذعان

في اللفظ والعرف الأنسبة الصدق الى الخبر ولا تفهم من تلك النسبة ايضا الاذاعتها
 وقبولها وادراكها بالقلب من غير ان يتصور هناك فعل وتأثير من القلب اصلا
 ولا شك ان هذا كيفية النفس قد تحصل بالكسب والاختيار وقد تحصل بدونهما
 فغاية الامر انه يشترط في التصديق المعبر في الايمان ان يكون محصلا بالكسب
 والاختيار على ما هو قاعدة كون الشيء مأثورا به واما كون هذا فعلا
 وتأثيرا من النفس لا كيفية لها وكون الاختيار معتبرا في مفهومه حتى يكون
 نوعا خاصا من التصديق المنطقي ممنوع كيف وان لفظ التصديق انما يطلق
 على ما يعتبر في الايمان بالمعنى المعبر في اللغة اذا اصل عدم النقل والاختيار غير
 معتبر في معناه لغوي قطعا فان قبل الايمان في الشرع هو التصديق بامور مخصوصة
 وفي اللغة هو التصديق المطلق فيكون من المقولات الشرعية قلنا هذا
 ليس نقلا من معنى لغوي الى معنى آخر بل معناه في اللغة والشرع واحد وهو
 المعبر عنه في الفارسية بكر ويدن غاية الامر يبان الفرق بينهما باعتبار
 متعلقهما لا باصل المعنى فيكون متعلقه في اللغة عاما وفي الشرع خاصا واما
 ما قيل ان الايمان مأثور به فيكون فعلا اختياريا قلنا ممنوع اذ كثيرا ما يكون
 العلم مأثورا به ايضا نحو فاعلم انه لا اله الا الله وكذا ما قيل ان العلم حاصل
 للكافر المعاند دون الايمان فيكون فعلا ممنوع ايضا اذ لا يلزم من حصول
 مطلق العلم للكافر حصول التصديق المعبر في الايمان له وباقى الابحاث ذكرناها
 في شرحنا على ما رتبناه في الكلام اذا عرفت هذا فالشرح اشار بقوله انه كيف
 او انفعال الى ان التصديق المعبر في الايمان من مقولة العلم لا الفعل ثم صرح
 بأنه عين التصديق المنطقي المعبر فيه الاذعان والقبول لا مجرد حصول نسبة
 الصدق في القلب ثم اشار الى رد من ذهب الى انه عبارة عن التسليم والقبول
 الذي هو من مقولة الفعل بقوله وتسميته تسليما زيادة توضيح للتمهيد وذلك
 لان المقصود من الايمان هو تسليم ما جاء به والالتفات اليه ولفظ التسليم دل عليه
 ثم اشار الى رد من ذهب الى انه نوع خاص من التصديق المنطقي بقوله وجعله
 مغايرا للتصديق المنطقي وهم فان قيل لو لم يكن مغايرا له لزم حصول الايمان
 في الكافر فاجاب بمنع حصول التصديق المنطقي في الكافر وعلى تقدير حصوله
 لبعض الكفار لا يلزم منه حصول الايمان لهم لو جودا لمحوه باللسان طوعا
 واستكبارا فان قيل قد صرح اولاً بأنه عين التصديق المنطقي وقوله يكون كفره
 باعتبار وجوده باللسان واستكباره بشعره غيره وانه نوع خاص منه باعتبار هذا

القيد قلنا لا يلزم من اعتبار هذا القيد قوة نوما خاصامته لجواز أن يكون هذا
 القيد شرطا خارجيا (قوله في حال من الاحوال) أي حال الاكراه وحال
 الطوع حتى لو بدل التصديق بصدقه في حال منهما لكان كافرا (قوله وقيام
 السيف) استشارة الى أن المراد بالاكراه العتير في اسقاط الإقرار هو الاكراه
 بالقتل أو بالقطع (قوله عدم تبده) أي التصديق (قوله ممكنه) أي الإقرار
 (قوله على فواته) أي التصديق لأن الإقرار دليل عليه قائم مقامه لكونه أمرا
 باطنا تعذر الوقوف عليه فكان تركه غير عذر دليلا عليه لأن انتفاء الدليل
 يدل على انتفاء المدلول (قوله لا المصدق الغير المتمكن ولو كان نادرا) معطوف على
 ممكنه أي لا يدل المصدق الغير المتمكن والإقرار على فوات التصديق فيكون
 مؤمنا قال فخر الإسلام ومن لم يصادف وقتا يتمكن فيه من البيان وكان مختارا
 في التصديق كان مؤمنا أن تحقق ذلك انتهى وقال في التقرير قيد بكونه مختارا
 احتراز عن التصديق بحالة اليأس فإنه لا ينفع أصلا وقوله إن تحقق ذلك لأن
 التصديق الاختياري مع عدم التمكن من الإقرار وما يقوم مقامه في غاية الندرة
 فإشار المباح إلى هذا بقوله ولو كان نادرا لكنه ترك الاختيار لظهوره وقوله
 ولا المتمكن عطف على الغير المتمكن أي لا يدل ترك المصدق المتمكن من الإقرار
 عند الاجبار على الإقرار على فوات التصديق بل يحكم بالإسلامه كالكافر اجبر
 على الإسلام فإقراره يحكم بالإسلامه عندنا ذميا أو حريسا وكذا المسلم
 لو أكره على الإنكار فأنكر فإنه لا يحكم بكفره فإن الأكره المألج لا يعدم الاختيار
 بل يفسده فاجبار الكافر على الإقرار والمسلم على الإنكار لا يعدم اختيارهما
 وإن أفسده واختيار الفاسد معتبر في الإسلام لأنه يعلو ولا يعلى فيكفي قيسه
 الاختيار الفاسد وأعلم أن مذهب المحققين من أصحابنا أن الإيمان هو التصديق
 والإقرار ليس جزءا منه وإنما هو شرط إجراء الأحكام الشرعية عليه حتى
 أن من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى
 غير مؤمن في أحكام الدنيا أي لا يجري عليه أحكام الإسلام في الدنيا وقال كثير
 من أصحابنا ومن الفقهاء أن الإيمان هو مجموع التصديق والإقرار واستدلوا عليه
 بظواهر النصوص من قوله عليه السلام في الإسلام على خمس شهادة أن لا إله
 إلا الله الحديث وقوله عليه السلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله
 إلا الله إلى غير ذلك إلا أنهم لما تفتنوا بالسقوط الإقرار مع بقاء كون الرجل مؤمنا
 قالوا إن التصديق ركن أصلي لا يحتمل السقوط أصلا حتى لو تبدل بصدقه

ثم لا يخفى أنه لا يحتمل سقوط التكليف
 به في حال من الاحوال فإقرار الخائف
 ليس إيمانا في نفس الأمر وعندنا إذا
 علمناه وأما إجراء أحكام الإسلام
 على الإقرار فلخفاء التصديق
 (أو يقوله) أي سقوط التكليف
 (كالإقرار) باللسان فإنه يفتى حال
 الإكراه لأن الأصل هو التصديق وهو
 قلبي ليس باللسان معه وقيل السيف
 يدل على عدم تبده لكن ترك ممكنه
 من غير عذر يدل على فواته فلا يكون
 مؤمنا ولو عند الله تعالى لا المصدق
 الغير المتمكن ولو كان نادرا ولا المتمكن
 عند الاجبار على الإقرار أو الإنكار فإن
 الأكره المألج لا يعدم الاختيار بل
 يفسده والإسلام مما يثبت بالسببه
 لأنه يعلو ولا يعلى فيكفي فيه الاختيار
 الفاسد

(والصلاة) فانها تسقط بعذر الجنون والاعماء والحيض والنفس وهي وان شاركت في احتمال السقوط لكن بينهما فرق من وجهين اشار الى الاول بقوله (لكلها دونه) اى الصلاة ادنى من الاقرار اذ ليست ركناً مثله لاحقية وهو ظاهر ولا لحاقاً اذ لا يمل عليه عتقاً كالقرار حال الاختيار ولا وجود الاعلى هيئة مخصوصة ومنه ان كمال الايمان في الانسان بالجمع بين باطنه وظاهره كما هو مجموع من روحه وجسده فتعين لذلك جعل اللسان لانه الموضوع للبيان ولذا يعمل رأس الشكر المجد لأعمل سائر الأركان وأشار الى الفرق الثاني بقوله (وتسقط) اى الصلاة (باعتذار) كما سبق (و) يسقط (هو) اى الاقرار (بعذر) واحد وهو الاكراه (او) يحسن حسن في نفسه

او كرها كان كراهاً او الاقرار ركن ملحق بالتصديق في كونه ركن الكونه والاعلية وقبل السقوط بعذر الاكراه المجبى حتى لو تبدل بضده بالاكراه لم يكن كراهياً لأن اللسان ليس معدن التصديق والاصل هو التصديق فالله سبحانه ليس معدن الاصل فاشتغاله بضده لا يدل على الكفر واختار رحمه الله مذهبنا لاكثر كما هو الظاهر في مواضع من كتابه لكن اعترض بعض المحققين على دليلهم بان تلك النصوص تدل على ان الايمان هو الاقرار وحده اذ ليس فيه ذكر التصديق وهو خلاف ما عليه اهل السنة ويستلزم ان يكون المنافقون مؤمنين فيكون متروك الظاهر وخبر الواحد المتروك الظاهر وكذا المشهور المتروك الظاهر لا يثبت الركنية في الامور القطعية واستدل على مذهب المحققين بان الايمان في اللغة والعرف هو التصديق فقط ولا يتعلق به باللسان فاطلاقه على غير التصديق اخراج عن معناه الحقيقي وبان الشيء لا يوجد الا مع ركنه وكل من آمن موصوف بالايمان على التحقيق من حين آمن الى ان مات بل الى الابد فيكون مؤمناً بوجود الايمان وقيامه به حقيقة ولا وجود للاقرار حقيقة في كل لحظة يعني وجوده مرة في عمره فدل ان مؤمناً لما معه من التصديق القائم بقلبه الدائم تجدداً مثلاً اوله تعالى الاعراض لكن الله اوجب الاقرار ليكون شرطاً لاجراء اعتكافهم الدنيا اذ لاوقوف للعباد على ما في القلب فلا بد لهم من دليل ظاهر يمكنهم بناء الاحكام عليه والتصوص معاضدة لهذا القول ايضا كقوله تعالى كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان وقوله عليه السلام ثبت قلبي على دينك (قوله اذ ليست ركناً مثله) اى ليست الصلاة ركناً من الايمان مثل الاقرار اشار به المذاهب الاجمال خارجة عن الايمان لا داخلية فيه كما قال الشافعي (قوله اذ لا تدل عليه عدماً) اذ لا يلزم من ترك الصلاة اختياراً عدم الايمان بخلاف الاقرار كما عرفت (قوله الاعلى هيئة مخصوصة) اى الاكراه على هيئة مخصوصة كالصلاة بجماعة فانه يحكم بوجود ايمان من صلى بالجماعة لكونها من خصائص هذه الامة بخلاف الصلاة منفرداً فانها لا تدل على وجود الايمان (وهو مفسر) اى صرح دخول الاقرار في الايمان دون الاجمال حاصلة ان الايمان وصف للانسان يقال انه مؤمن والايمان مركب من الروح والبدن والتصديق على الزوج القائم في القلب فعمل على شيء من البدن ايضا لا خلافاً لتحقيقه كمال انصاف الانسان بالايمان ظاهر او باطناً وتطبيقات الصفة والموصوف في التركيب وتعين جعل اللسان لانه المعين للبيان ما في الباطن بحسب الموضوع ولهذا جعل الحمد لله

هو فعل المصلحة رأس الشكر فكان الايمان من حبسنا من الدال والميل لكون
 (قوله لا حقيقة بل حكما) وانما جعل هذا القسم مقابلا للصدقين المذكورين
 نظرا الى انه لا ينقسم الى ما لا يقبل السقوط وما يقبله بل كله يقبل السقوط واعلم
 ان الحسن اعينه بوجاهة اعلاها حسن التصديق فله لا يسقط بحال ثم حين
 الاقرار لانه وان كان ركننا الا انه يحتمل السقوط ثم حسن الصلاة لانها
 محسنة لعينها بحيث لا تشبه الحسن لغيره الا انها تحتمل السقوط وليست بركن
 من الايمان كالاقرار فكانت دونه ثم حسن الصوم والزكاة والحج فانها مع احتمال
 السقوط وعدم ركنيتها تشبه الحسن لمعنى في غيره وتحققه ان حسن كل من
 هذه الثلاثة بالغير الا انه لا اعتبار بحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار
 كل منها كانه حسن لا بواسطة اي فعل جعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى
 في نفسه فصار ههنا مقامان احدهما ان هذه لا يقبل ليست حسنة في نفسها
 بل بواسطة اي فعل يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والتصفية بالحسن وثانيهما
 انه لا عبرة بهذه الوسائط وانها في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نقص
 الانفصال التي وزد الامر بها اما الاول فلان الصوم في نفسه ينجو عن النفس
 ولا ضرار بها وضع نعم الله عن عبادة مع الاحتياط بهم وانما يحسن بواسطة
 حسن قهر النفس والزكاة في نفسها المضاعفة للمال وانما يحسن بواسطة حسن
 دفع حاجة الفقير والحج في نفسه قطع التعاطف الى امكنة مخصوصة وزيارة لها
 بمنزلة الفقير للتجارة وزيارة البيت المقدس وانما يحسن بواسطة زيارته البيت
 الشريف المضاعف الى الله تعالى في حبه تعالى بيت الله فيه تعظيم له واما الثاني
 فهو ما اشار اليه بقوله امكن بهذه الوسائط لانها عن ان تكون حسنة
 لعينها الى قوله بمنزلة الصلاة وقيل ان هذه الوسائط لم تغير ههنا لانه لا دخل
 فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتباره هاهنا باعتبار نفس الافعال
 المطلوبة واعتراض عليه بان هذه الوسائط لا شك في كونها باختيار العبد نعم
 لو كانت الوسائط نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة لكانت مما لا دخل
 فيه لقدرة العبد لكننا البحث كذلك واجب بان قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة
 البيت نفس الصوم والزكاة بالحج فكيف تكون وسائط حسنها وانما الوسائط
 هي الحاجة والشهوة وشرف المكان والاخبار للعبد فيها وزاد بان الوسائط
 لما يكون حسن الفعل لا اجل حسنها وظاهر ان نفس الزيارة والحاجة والشهوة
 ليست كذلك وهذا قال ان الوسائط هي القهر والدفع والزيارة المخصوصة

لكن لا حقيقة بل (حكما كما استوفى)
 فانه ليس بحسن في ذاته حقيقة الحقيقة
 مجموع النفس وضع نعم الله تعالى
 عن ملوكه مع التصديق بالحجة لها
 وانما يحسن بواسطة حسن قهر
 النفس الامارة بالسوء التي هي اعين
 اعداء الانبياء زواجرها عن التسلط
 العصبان (والزكاة) فانه لا يحسن
 ليست بحسنة في ذاتها حقيقة بل
 ايضا حدة المال وانما يحسن بواسطة
 حسن دفع حاجة الفقير والاحسان
 اليه (والحج) فانه في نفسه قطع
 التعاطف الى امكنة مخصوصة وزيارة
 لها بمنزلة الفقير للتجارة وزيارة البيت
 المقدس وانما يحسن بواسطة زيارته البيت
 الشريف بقهر النفس الى الله تعالى اياه
 لكن هذه الوسائط لا تغير جهتها عن ان
 تكون حسنة لعينها لان النفس
 وان كانت بحسنة الفطرة محلا
 للغير والشر الا انها للمقاصي القبيحة
 والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة
 امر جلي لها بمنزلة الاحراق للناز
 فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها
 اذ لا يقع في الاضطراب والفقير
 انما يستحق الاحسان من جهة الرحمن
 لا من جهة الانسان والبيت لا يستحق
 الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر
 البيوت

فمسطح حسن فغير النفس ودفع الحاجة
وزيادة الميت عن درجة الاعتبار وصار
كل من الصوم والزكاة والحج حسنة المعنى
في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة
بمزالة الصلاة ولهذا جعلت حسنة
الحسن في نفسها شبيهة بالحسن الحسن
في غيره بدون العكس وإنما قلنا ان
الوسائط هذه الامور دون الشهوة
والحاجة وشرف المكان لان الواسطة
ما يكون حسن الفعل لاجل حسنهما
وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة
والشرف ليس كذلك فان قيل لانصار
في الخارج بين تلك الوسائط وبين الزكاة
والصوم والحج قلنا لو سلم فيكون
الغبار الذهني فليأمل (وحكمه) اي
حكم الحسن الحسن في نفسه حقيقيا
كان او حكما (عدم سقوطه بالايراد او)
بسبب (عروض ما يسقطه) مثل الحيض
والنفاس للصلاة والصوم (بعينه)
احتراز عن الحسن الحسن في غيره
كالوضوء والسعي

ولا يخفى في انها ليست نفس الصوم والزكاة والحج ولو سلم اتحادهما في الخارج
فلا يخفى في تغايرهما في الذهن وهو كاف ههنا اقول فيه نظرا لان كلامي القهر
والدفع والزيادة لا حسن فيها باعتبار وجودها في الذهن وإنما يمرض الحسن
باعتبار وجودها في الخارج واذا اتحد في الخارج فكيف يصح ان تكون واسطة
باعتبار وجودها في الذهن اذ لا حسن باعتبار وجودها في الذهن حتى تكفي
الغاية فيه ولعله اشار بالتأمل الى هذا فالجواب منع اتحادهما في الخارج
(قوله وعبادة خالصة بمزالة الصلاة) اشارة الى منشأ حسن الامور المذكورة
اعني كونها عبادة كما في الصلاة فان قيل انها اذا كانت عبادة خالصة مثل
الصلاة فلم لم يجعل حسنهما بجزئهما بدون المشابهة بالحسن في غيره كما في الصلاة
فالجواب عنه بوجهين احدهما ان كونها عبادة خالصة لا يقتضي كون العبادة
جزأ منها الجواز ان تكون خارجة عنها صادقة عليها كيف لا وان العبادة ليست
جزأ من مفهوم الصوم والزكاة والحج بخلاف الصلاة فان الهامة جزء منها
وذلك لان هذه الافعال انما هي عبادة بالنسبة الى الوسائط وذاتي الشيء لا يكون
بالإضافة الى شيء آخر وكون الصلاة عبادة ليس بالنسبة الى شيء آخر بل هي عبادة
في نفسها فتكون ذاتية لها والثاني ان الوسائط المذكورة وان جعلت معدومة
الا ان تصور وجودها جعل الامور المذكورة شبيهة بالحسن لغيره بخلاف الصلاة
اذ لا واسطة فيها اصلا فان قيل يجوز ان يكون حسن الصلاة بواسطة استحقاق
الله تعالى العبادة ولهذا لا تحسن هي لغير الله تعالى فيكون حسنهما بالواسطة
للعينه اوجب بان هذا لا يتناقض كون حسنهما لغير الله تعالى بل يؤكده الاتزان
بالله تعالى حسن لعينه بخلاف الايمان بغير الله وكذا الكفر بالله تعالى فيج
لعينه وبالجب والطاغوت حسن لعينه فالنصف بالحسن هو الافعال المضافة
التي ورد الامر بها من الايمان بالله والصلاة والافعال المطلقة عن الاضافة فعني
قولهم ان الايمان والصلاة والصوم والزكاة حسنة لعينها او لغيرها ان هذه
الافعال مضافة الى الله تعالى حسنة لعينها او لغيرها فالإضافة الى الله تعالى
مما لا دخل لها في جعل الحسن لعينها او لغيرها الا ان بعض الافعال حسنهما
بالنظر الى نفس الفعل المضاف الى الله تعالى كالايمان والصلاة وبعضها بالنظر
الى الغير بان يكون المقصود الاصل بالامر بذلك الغير لانفس الفعل المضاف
كالوضوء والجهاد وبعضها بالنظر الى نفس الافعال المضافة لكنها تشبه بالحسن
لغير كالصوم والزكاة والحج فانها حسنة لعينها لعدم اعتبار الواسطة المذكورة

ونشبه بالحسن لغيره بالنظر الى تصور الواسطة فان قيل ان الواسطة المذكورة
وان اعتبرت معدومة لكن كونها عبادة خارج عنها كما عرفت فكيف يكون
حسنها لعينها مع ان الحسن لعينه امالذاته اوجزئه ولم يوجد شي منهما قلنا
الحسن لعينه نوع يكون حسنه لذاته اوجزئه مع قطع النظر عن كونه
عبادة وما موراه كالإيمان فله حسن في ذاته مع قطع النظر عن كونه عبادة
وما موراه كالصلاة فانها حسنة جزئها مع قطع النظر عن كونها عبادة فان
الركوع والسجود حسن في نفسه مع قطع النظر عن كونه ما موراه وكونها
حسنة يكونها عبادة ايضا لا ينافي ذلك ونوع يكون حسنه باعتبار كونه عبادة
وما موراه كإتي الصوم والزكاة والحج فلا يضر خروج العبادة عنها في كونها
حسنة لعينها بمعنى النوع الثاني (قوله فانه يسقط بسقوط الغير) فان قيل
ان الوضوء يسقطه عدم وجدان الماء بعينه وتألم عضو الوضوء وكذا السعي الى
الجمعة يسقطه اشياء بعينها وان الحيض والغاس يسقطان الصلاة بواسطة اسقاط
الطهارة قلنا يسقط الوضوء لعدم الماء وتألم العضو ممنوع بل الوجوب ثابت
الذاته يخرج عن العهدة بالخلف وهو التيمم ولا نسلم ان الحيض والغاس
يسقطان الصلاة بواسطة اسقاط الطهارة بل يسقط بهما الصلاة لفوات الاهلية
شترها فتسقط الطهارة بناء عليه وهذا لان الحدث الدائم لا ينافي وجوب
الطهارة بالأجاء (قوله بعد الوجوب) كالصلاة تسقط بغيره وجوبها بدخول
الوقت بالعوارض وكذا بعد دخول الشهر (قوله اجيب) هذا باختيار الشق
الثاني واجاب عنه صاحب المحققين باخبار الشق الاول بان المراد منه ما ثبت
بالسبب الا ان السبب لما عرفت بالامر صححت اضافة ما ثبت به الى الامر بواسطة
كما صححت اضافة ما ثبت بالمقتضى اسم مفعول الى المقتضى اسم فاعل (قوله
واما حسن لحسن في غيره) قال في فخر الاسلام والذي حسن لمعنى في غيره ثلاثة
اضرب ايضا ضرب منه ما حسن لمعنى في غيره وذلك الغير قائم بنفسه مفعول
لا يشأدى بالذي قبله بحال وضرب منه ما حسن لمعنى في غيره لكن ذلك الغير
يتأدى بنفس الامر به فكان تحميمها بالذي حسن لمعنى في نفسه وضرب منه
ما حسن لمعنى في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به وهذا يسمى
جامعا اما الضرب الاول فقل السعي الى الجمعة فانه ليس بفرض مقصود واما
محسن لاقامة الجمعة وكالوضوء اما حسن لاقامة الصلاة واما الضرب الثاني
فالجهد وصلاة الجنائز اما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر واسلام المسلم

فانه يسقط بسقوط الغير ومعنى بقائه
كما سابق فان قيل المراد بالساقط
ان مكان ما ثبت في الذمة بالسبب
يصح قوله او هو من ما يسقطه بعينه
لانه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض
الحادثة في الوقت ولكن لا وجه
لإبراده في هذا الموضع لانه في بيان
حسن ما ثبت بالامر وان كان المراد به
ما ثبت بالامر وهو وجوب الإتيان
لا يستقيم قوله او عارض ما يسقطه
بعينه لان وجوب الأداء بعد ما ثبت
لا يسقط بفارض اجيب بان الصلاة
قد تسقط بفارض الحيض والغاس
بعد ما ثبت وجوب اداؤها بالامر
فان الخطاب بتوجه عند ضيق الوقت
بحيث لا يسع غير الوقتية ثم تسقط عنها
اذا حاضرت او تقست في آخر الجزء
كما سبق في مباحث المقيد بالوقت
(واما حسن لحسن في غيره فاما ان يتأدى
ذلك) الغير (بنفس الأمور به) من غير
احتياج الى فعل آخر (كالجهاد)
فانه ليس بحسن لذاته لانه غير
البلاد وتذهب البلاد وانما حسن لما فيه
من اعلاء كلمة الله تعالى (وصلاة الجنائز)
فانها ليست بحسنة في ذاتها لانها
بدون الميت عبث وعلى الكافر فيجبه
وانما حسنت لما فيها من قضاء حق الميت
(وهذا) الضرب من الحسن لحسن
في غيره (شبه بالاول) اي الحسن لحسن
في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم
الجهاد هو القتل والضرب ونحوهما
وليس بمفهوم اعلاء كلمة الله تعالى
لكن لا غارة بينهما في الخارج والاعلاء
يحسن لمعنى في نفسه

فما يهتدي به يكون شبيهاه وكذا الحلال
 في صلاة الجنائز فان قيل لم يشبه هذا
 بالاول ولم يشبه الحكمي منه
 بهذا قلنا لانه لاجهة ههنا لارتفاع
 الوسائط وصيرورتها في حكم العدم
 بخلافها ثمة (اولا يتأدى ذلك)
 الغير (بها) اي بنفس المأمورة بل يحتاج
 الى فعل آخر (كالوضوء) فانه في ذاته
 تبرد واضاعة ماء وانما حسن لكونه
 وسيلة الى الصلاة (والسعي) الى الجمعة
 فانه في نفسه نعب وانما حسن لكونه
 وسيلة الى اداء الجمعة ثم الصلاة لا يتأدى
 بالوضوء ولا الجمعة بالسعي بل بفعل
 مقصود بعد حصول كل واحد منهما
 (وحكمه) اي حكم الحسن في غيره
 (وجوبه بوجوب الغير) الذي هو
 الواسطة (وسقوطه به) اي سقوط
 وجوبه بسقوط وجوب ذلك الغير حتى
 لو اسلم الكفار بسقط وجوب الجهاد
 معهم وان بقي مع الباغين ولو بقي
 مسلم اقطع الطريق بسقط وجوب
 الصلاة عليه ولو حاضرت بسقط
 الوضوء ولو مرض اوسافر بسقط
 وجوب السعي (والامر المطلق) عن
 قرينة تدل على الحسن لحسن في نفسه
 او غيره (يقضي الضرب الاول) وهو
 ما لا يحتمل السقوط (من القسم الاول)
 وهو الحسن في نفسه (لاقتضاء
 التكمال) اي كمال الامر وهو المطلق
 (التكمال) اي كمال حسن المأمورة

وذلك معنى منفصل عن الصلاة والجهاد وانما عدل عنه المصنف وقدم الضرب
 الثاني لكونه وجوديا ولانه اقرب الى الحسن لعينه لكونه مشابها له واقصر على
 ما ذكره في الاجمال وصرح بان المراد بالغير هو اعلاء كلمة الله تعالى وقضاه حق
 الميت لا ما ذكره في التفصيل لان ككفر الكافر واسلام المبتدئ ليس مما يتأدى
 بنفس المأمورة وهو الجهاد وصلاة الجنائز لان الكفر قائم بالكافر والاسلام
 بالميت والجهاد بالجهاد والصلاة بالصلي ولانه لا معنى لقوله وذلك معنى منفصل
 عنها لان المقام ليس مقام بيان انفصالهما عنهما بل مقام بيان عدم انفصالهما
 بمعنى تأديهما بنفس المأمورة لان مراده بالاتصال وعدمه عدم التأدي بنفس
 المأمورة والتأدي به ولهذا تركه واقصر على التأدي وعدمه (قوله فايتهديه)
 اي في الخارج يعني ان الاتحاد الخارجي يصح مشابته بالاول والمغايرة
 الذهنية تصح الواسطة على ما ذكره في الحكمي من الاول وفيه ما فيه (قوله بهذا)
 اي بالاول حاشا له ان نحو الجهاد وصلاة الجنائز جعل من الحسن لغيره شيها
 لعينه ولم يجعل نحو الصوم والزكاة والحج كذلك بل جعل حسنا لعينه شيها
 لغيره مع ان حسن كل منهما بالواسطة وحاصل الجواب ان الوسائط في نحو
 الصوم والزكاة والحج جعلت كالعدم ولا جهة ههنا لارتفاع الوسائط
 وصيرورتها كالعدم فكان حسن هذا لغيره شيها لعينه وحسن ذلك على عكسه
 (قوله اولا يتأدى ذلك الغير) عبارة فخر الاسلام هكذا وذلك الغير قائم بنفسه
 مقصودا لا يتأدى بالذي قبله والمراد بالغير هو الصلاة والجمعة فانهما لا يتأدان
 بالوضوء والسعي وانما اعرض عنه المصنف لان المراد بالقيام بنفسه ان لا يتأدى
 بالاثبات بالمأمورة بل يقتصر الى اثباته على حدة وكذا مراد صاحب
 التفتيح بقوله فذلك الغير اما منفصل عن المأمورة ان لا يتأدى بالاثبات
 بالمأمورة لاما لا يقتصر في التحيز والاشارة الى التبعية للغير كما في الجواهر لان
 الصلاة عرض لا يصح قيامها بهذا المعنى (قوله والامر المطلق عن قرينة
 تدل اه) قال فخر الاسلام والامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب
 الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المأمورة وكذلك
 كونه عبادة يقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل انتهى واختلفوا
 في تفسيره فقال بعضهم المراد بالضرب الاول ما لا يحتمل السقوط اصلا وبالقسم
 الاول الحسن لعينه مطلقا حقيقة او حكما وقال بعضهم المراد بالضرب الاول
 الحسن لعينه وبالقسم الاول هو التقسيم الاول من تقسيم المأمورة الى الحسن

المعنى في نفسه والى حسن المعنى في غيره فالصنف اختار التفسير الاول كما ترى
 وترك قوله وكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى لان هذا المعنى اى كمال
 الحسن ليس من مقتضى كونه عبادة بل من موجهه فان قيل فلم لم يقل وكونه
 عبادة بوجوب هذا المعنى ايضا كما قال في التصحیح قلنا لان المقصود بيان ان
 مقتضى الامر ما هو من اقسام الحسن لا بيان موجب كونه عبادة
 فقال ان مقتضى الامر المطلق هو الضرب الاول من القسم الاول من انواع
 الحسن قلنا منه ان ما هذا الضرب الاول المفسر بالتعبير المذكور هو مقتضى
 الامر المقيد بقربة تدل على حسن المأمورة ولهذا ترك قول فخير الاملام
 ويحتمل الضرب الثاني ان كونه مطلقا فكان الحسن لمعنى في غيره كالجهد
 وما يحتمل السقوط كالاقرار والصلاة وما يشبه الحسن لغيره من الحسن لمعنى
 في نفسه كالصوم والزكاة من مقتضيات الامر المقيد بالقربة في الجهاد على
 الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الاقرار والصلاة على احتمال السقوط
 وفي الصوم والزكاة على كونهما شبيهة بالحسن لغيره والخاص ان مقتضى
 اختلوا في مقتضى الامر المطلق عن القربة الدالة على حسن المأمورة لغيره
 او لغيره فذهب بعضهم الى ان مقتضاه الحسن لغيره مستند لا بان الحسن فيه
 ضرورة حكمة الامر والضرورة تدفع بالادنى وهو الحسن لغيره فلا يصح الى
 الاعلى وذهب الجمهور الى ان مقتضاه الحسن لعينه مستلزم بان المطلق ينصرف
 الى المكمل ويحال الامر يقتضى كمال صفة المأمورة وهو ما يكون عندنا
 لعينه فان قيل لو كان مقتضى الامر المطلق كمال حسن المأمورة وهو ما يحتمل
 السقوط لصلالزم ان لا يجوز ظهر المقيد الغير المعذور اذا اداء في بيته يوم الجمعة
 قبل فوات الجمعة كما قال الشافعي وذهب لان امر فاسعوا الى ذكر الله مقتضى الحسن
 المأمور به وهو الجمعة حسنا لعينه وهو لا يحتمل السقوط اصلا مع انه يجوز
 عندنا وان لا يقتضيه ظهر المعذور الذي اداء في بيته يوم الجمعة ثم حضر الجمعة
 مع الانعام كما قال الشافعي لان المعذور غير مخاطب بالجمعة فالامر المطلق يقتضى
 في حقه محضية الظهر فاذا اداء لم ينقض لكونه مقتضى الامر المطلق والحوادث
 انه لا خلاف في ان الامر المطلق يقتضى كمال حسن المأمور به ولى الصحيح المقيد
 مأمور بالشئ الى الجمعة ولكن الشأن في معرفة كيفية الامر بالجمعة في قوله
 فاسعوا الى ذكر الله فهو بطريق النسخ كما قلنا ام بطريق التقرير كما قلنا
 لا يقال الى ما قلنا لانه بعد فوات الجمعة يصلى الظهر وليس ذلك قضاء عن الجمعة

لأنه لا يصلح قضاء لها لاختلافها أسما ومقدارا وشروطا ولو سلم صلاحية لقضاء الجمعة فالجمعة لا تنقض بالاجتماع فثبت ان أداء الظهر بعد فوات الجمعة عود الى الأصل وثبت ان قضية قوله فاسعوا إقامة الجمعة مقام الظهر فصار الأمر بالجمعة مقررًا للظهر لانا سألناه الآن الأمر في حق الغير للمعذور ختم دون حق المعذور فانه رخص له ان لا يقيهما مقام الظهر فلو صلى الصحيح المقيم الظهر في بيته يوم الجمعة صح لانه فرض وقته ولم ينسخ بالجمعة كما في حق المعذور لانها سواء في كون الظهر مشروع الوقت في حقها وان اختلفا في وجوب الفعل وعدم وجوبه ولهذا يأثم الصحيح المقيم أداء الظهر وترك الجمعة وان كان ما صلاؤه فرض الوقت لانه منهي عنه والنهي لغيره لا يمنع المشروعية ولا بأثم المعذور لعدم وجوب الجمعة في حقه لسقوطها عنه رخصة فلا يلزم الحرج بالسعي إليها واذا سقطت عنه رخصة فلو صلى الظهر في بيته ثم حضر الجمعة مع الإمام انتقض ظهره فلا يعود على موضوعه بالقص فانها سقطت عنه رخصة لدفع الحرج فلو لم تجز جمعة بعد ما حضر وصلى مع الإمام اختيارا للزعة كان فيه اثبات الحرج ولهذا ينتقض ظهره (قوله ثم التكليف) مشروع في بحث التكليف بما لا يطاق وقد فضله في التفتيح بعنوان الفصل لكثرة مباحثه ولان القدرة التي هي مناط التكليف ليست من اقسام المأمورية بل من شرطه ومورد القسمة في اقسام الحسن هو المأمورية في صفة الحسن فلا وجه لدرجه في الاقسام المذكورة وانما تركه المصنف وعطف بكلمة التراخي اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام ان من ضروب الحسن لغيره ضربا ثالثا سمي الجامع وهو ما يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهو القدرة التي يتمكن العبد بها من أداء ما رزقه (قوله اعلم ان ما لا يطاق آه) واعلم ان كلمات القوم ههنا مختلفة جدا فلا بد ان يعلم اولاً مراتب ما لا يطاق فتقول ما لا يطاق على ثلاث مراتب ادناها ما يمكن في نفسه ومن العبد ويمتنع لعظم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لاخباره به ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه كافي جهل بعد ما صاب بالاجماع ولو لم يقع التكليف بالايمان لم يكن عاصيا ولا لازم باطل بالاجماع فكذلك الملزوم وانما النزاع في هذه المرتبة في كونه مما يطاق او مما لا يطاق فالملزوم يحصلونه مما يطاق بالنظر الى امكانه من العبد وفي نفسه فتكون مراتب ما لا يطاق اثنين لا ثلاثا والمحذورون يحصلونه مما لا يطاق بالنظر الى امتناعه الحاصل من تعذر

(ثم التكليف) اعلم ان ما لا يطاق على ثلاث مراتب ادناها ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك

علمه تعالى وإرادته فتكون مراتب ما لا يتطابق عندهم ثلاثا وأقسامها ما يمنع له العلم
 كقلب الحقائق وجع الضدين أو إهدام القديم ولا نزاع في عدم جواز التكليف به
 فضلا عن وقوعه واستدلوا عليه بالإجماع وشهادة الاستقراء وبأنه لا يتصور نحو
 قوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها وبأنه لو صح التكليف بالمنع لذاته
 لكان المنع لذاته مستدعي الحصول واللازم باطل أما الملازمة فلا معنى
 التكليف بطلب حصول المكلف به من المكلف وأما بطلان الملازمة فلا معنى
 لذاته لا يتصور وقوعه وطلب حصوله فرع تصور وقوعه إذا لم يكن طلب حصول
 المجهول فإذا اتفق تصور وقوعه اتفق طلبه أيضا وإنما لا يتصور وقوعه لأنه
 لو تصور لتصور ممتنا واللازم باطل لأنه يلزم منه تصور الأمر على خلاف ماهية
 تنافي ثبوته واللام يكن ممثلا لذاته بما يكون ثابتا فهو غير ماهية المنع لذاته
 فأن قيل لولم يتصور المنع لذاته لامتنع التصديق بلحالة اجتماع التقيضين لأن
 التصديق بصفة الشيء فرع تصور الشيء قلنا أما لا ندعي انتفاء تصور مطلقا بل
 انتفاء تصور ممتنا ولا يلزم من انتفاء تصور الخاص انتفاء مطلق التصور
 والتصديق بأصله إذا جتمع التقيضين إنما استدعي تصور مطلقا لا تصوره ممتنا
 وقد تصور ممتنا بمعنى أنه ليس لشيء موهوم أو محقق يصدق عليه اجتماع
 التقيضين ونحكم عليه بالحكم الثبوتي أعني أنه محال وهذا التصور ليس تصور
 وقوعه فإن قيل المنع لذاته قد يتصور ثبوته ذهنا لانا نسكم عليه بالحكم
 الثبوتي بأنه معدوم وثبوت الشيء لشيء فرع ثبوت ذلك الشيء وأدليس ثابت
 في الخارج فهو ثابت في الذهن وثبوته في الذهن ككاف في طلبه قلنا إن
 المنع لذاته هو الوجود الخارجي ولا يتصور ثبوته في الخارج والمتصور هو
 الشئ في الذهن وليس بمحال فلا يكون مما نحن فيه من أن قيل كيف يصح دعوى
 الاتفاق في عدم جواز التكليف بالمنع لذاته وقد قال في شرح المفاتيح إن
 كلام كثير من المحققين يدل على أن التكليف بالمنع لذاته كوجع التقيضين جائز
 بل واقع شرعا فإن الله تعالى أمر الأجهل بأن يصدقه ويؤمن به في جميع ما يخبر
 به من خبر عنه أنه لا يؤمن فقد أمره بأن يصدقه وذلك جميع بين التقيضين هكذا
 ذكره فلا يخفى إمام الحرمين ثم قاله فلا يخفى الإمام الرافعي أن الأمر بتحصيل الإيمان
 مع حصول العلم بعدم الإيمان أمر يجمع الوجود والعدم لأن وجود الإيمان
 يستحيل أن يحصل مع العلم بعدم الإيمان أجيب عنه تارة بأن الإسلام إن ما ذكره
 عن الإمامين يدل على أن التكليف به هو العلم بين التصدقين والتجسس بل بتحصيل

الايقان وهو ممكن حتى نفسه ومن العبد محسب اصله وان امتنع بالنظر الى علمه
 تعالى وارادته واختاره بانه لا يؤمن فيكون التكليف به تجازيل واقفا بالاتفاق
 واخرى بان الايمان في حق مثل ابى لهب وابى جهل هو التصديق بماعدا هذا
 الاختبار **في** كمال من الجوابين بحث اما في الاول فلان الكلام فيمن وصل
 اليه هذا الخبر اعني انه لا يؤمن وكلف بالتصديق به على التيقين فيلزم الجمع
 بين التصديق والتكذيب بالضرورة اللهم الا ان يقال انه يجوز ان لا يخلق الله
 تعالى العلم بالتصديق لابي لهب ونحوه فلا يلزم اجتماع التصديق والتكذيب نعم
 ان خلق العلم بالعلم ضروري عامي فيلزم ان يكون من المرتبة الوسطى وهو
 يستلزم وقوع التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه غير واقع وان جاز فلي ما سذكركه
 واما في الثاني فلا يستلزم اختلاف حقيقة الايمان بالنسبة الى بعض الأشخاص
 وقد يجاب عن اصل الاشكال بانه ليس المراد بالاتفاق اتفاق جميع العقلاء
 بل اتفاق اكثرهم كما صرح به الفاضل الحلبي والمرتبة الوسطى ما يمكن في نفسه
 غير ممكن من العبد لعدم وقوعه متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الاجسام
 او اعادة كالتصعود الى السماء وحل الجبل وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز
 التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والايمان به واستحقاق العقاب على تركه
 لا على قصد التخيير واطهار عدم الاقتدار على الفعل كما في العبدى بمعارضة
 القرآن فقال الاشعري والمتزيدي يجوز التكليف به عقلا لجواز ان يخلق الله
 تعالى فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة ومنعه المعزلة لقوله تعالى
 قياسا على الشاهد فان من كلف الاعرج بسقط المصاحف والزمى بالشئ وعبدته
 بالطيران الى السماء بعد سفها قلنا قياس القائب على الشاهد فاسد كيف
 والكلف حكيم فطلق فان قيل تكليف الجاد ليس بآبعد منه لجواز ان يخلق الله
 تعالى فيه الحياة والعلم والقدرة مع انهم قالوا تكليف الجاد لا خلاف في امتناعه
 قلنا ان شرط التكليف الفهم ولا فهم الجهاد حين هو جاد لان الجاد به تضاد
 الفهم اقول هذا القول من الاشعري مشكل مع قوله ان العقل مهذب بالكلية
 ان لا يحكم العقل اصلا عندهم كما مر فكيف بقوله يجوز التكليف به عقلا ثم النزاع
 في هذه المرتبة في الجواز لا نزاع في عدم وقوعه بالاجماع وما نقل عن الاشعري
 من وقوع التكليف بما لا يطاق محمول على المرتبة الاولى لانها من قبيل
 ما لا يطاق عنده (قوله ولا نزاع في وقوع التكليف به) وانما النزاع في كونه
 مما لا يطاق او مما لا يطاق قد هبت الاشعة الى الله مما لا يطاق بالنظر الى استلزامه

ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا
 عن الجواز فان من مات على كفره بعد
 حاصبا اجاما واقصاها ما يمتنع لذاته
 كقلب الحقائق وجمع الضدين
 او التقيضين

تعلق عليه وارادته تعالى بعدمة وبالقدر الى اصلهم من من القدرة الخالصة
لا تأثير لها اصلا وانها غير متباعدة على الفعل بل متعة والتكليف لابد ان يكون
مقدما على الفعل فيكون مقدما على مامع الفعل ايضا فلا قدرة وقت التكليف
وذهب جمهور الفارسيين الى انه مما يطابق بالنظر الى امكانها من العبد في نفسها
مع قطع النظر عن تعلق علم الله تعالى وارادته وبناء على اصلهم من ان علم الله
تعالى وارادته لا يحدان فيقضي متعلقهما ممتعا اصلا لان العلم تابع للمعلوم
عندهم والارادة تابعة للعلم التابع للمعلوم والله تعالى اعلم يريد على وفق علمه
والمعلوم فيما نحن فيه هو عدم الايمان باختيارهم فكذا المراد فلا امتناع في الايمان
فان قيل الامتناع مع الفعل ايضا فقد لا قدرة حين التكليف فيكون مما لا يطابق
فاما المنع عندنا في صحة التكليف هو القدرة بمعنى سلامة الاسباب والادوات وهذه
القدرة توجد قبل الفعل فان قيل نعم الا ان التكليف يدور في القدرة الحقيقية التي
هي مع الفعل محال لامتناع الفعل بدونها فلما امتناع التكليف بدونها لم يخرج
مع وجود القدرة بمعنى سلامة الاسباب ولو سلم لم يكن انتفاء القدرة الحقيقية
وقدما للتكليف ممنوع بناء على ان القدرة الحقيقية صالحة للصديق عندنا حتى ان
القدر على الايمان هي بعينها القدرة على الكفر فلا كفر قادر على الايمان
قدرة حقيقية فان قيل يلزم ان تكون القدرة الحقيقية قبل الفعل والمذهب بانها
مع الفعل فلا كونها قبل الفعل بمعنى صحة تعلقها به بدل فيه اي اولم تعلق
بغيره بل صح تعلقها به لا بتناق كونها مع الفعل بمعنى انها توجب وقت حدوث
الفعل وتعلق به تعلق الكسب بالكسب (قوله والاجماع ضعف) اي اجماع
الاكثر والاقدم حكى عن امام الحرمين والرازي ان التكليف بالمشي لذاته جائز
واقبح كالتكليف بالامان نحو ابي لهب كما ذكرناه واستدل المأثورون بالاجماع
والتصوف والعقل كما ذكرناه واستدل المجوزون بوجهين احدهما انهم لم يضع
لان الوقوع حسبوق بالامكان لئلا يقع لان الغاشي كلف بالفعل مع انه يمنع العمل
تعالى بعدم وقوعه ولان الكافر مكلف بالايمان مع انه بمنع هذه الايمان لعلم
تعالى وارادته واخباره بان لا يؤمن ولا من مات قبل تمكينه من الفعل مكلف به
مع انه بمنع منه لوقته قبله وكذلك يمنع قبل تمكينه منه مكلف به مع امتناعه منه
لمنعه قبله ولان المكلف لا قدرة له على الفعل وقت التكليف لكون الاستطاعة
مع الفعل والتكليف قبل وجود الفعل لا سيما في التكليف بالاحكام الموجهة
فيكون التكليف قبله تكلفا محال لعدم قدرته عليه وقت التكليف ولان

والاجماع منع على عدم وقوع
التكليف به والاستفراء ايضا شاهد على
ذلك والادوات ناطقة به والربطة
الوسطى ما امكن في نفسه لكن لم يقع
متعلقا القدرة العباد اصلا كخلق الجسم
او عادة كالصمود الى السعة

أفعال العباد مخلوقة لله تعالى فلا يكون مقدور العبد والالزام وقوع مقدور واحد
 بقدرته قادرين وهو محال فكان التكليف به تكليفا بالمحال اوجب عنه بوجهين
 الأول لانسلم ان تكليف العاصي بالطاعة والكفار بالايمان ومن مات او نسخ عنه
 قبل التمكن بالفعل تكليف بالمنع بالذات لان الطاعة والايمان والفعل يمكن
 تصور وقوعها من المكلف بحسب ذواتها وان امتنع صدورهما منه بالنظر
 الى علمه تعالى وارادته واخبره ونسخ المكلف به وموت المكلف قبل التمكن
 فلا يكون شيئا منها في محل النزاع لان النزاع في المنع لذاته ومعارضة صحة التكليف
 قبل القدرة الحقيقية التي تكون مع الفعل على وجود القدرة بمعنى سلامة الاكوت
 والاسباب كما تقدم وكون الفعل مخلوقا لله تعالى لا ينافي كون ذلك الفعل مقدورا
 للعبد ايضا بالقدرة الكاسبة والامر كذلك لان كل فعل اختياري للعبد مقدور
 لله تعالى بالقدرة الثورية والعبد بالقدرة الكاسبة فلا يكون تكليفا بالمحال
 والثاني ان الامر لو كان على ما ذكرتم لزم ان يكون جميع التكليف تكليفا بالمحال
 والملازم باطل اما استلزام الوجهين الاخيرين فلان القدرة الحقيقية في الجميع
 وان الكل مخلوق لله تعالى واما الوجوه الباقية فلائه او وجب كل ما علم الله تعالى
 وقوعه وامتنع كل ما علم الله عدم وقوعه لكائنات الافعال كلها اوجبة او ممتنعة
 والتكليف بهما محال اما بالمنع فلكونه ممنعا بالذات واما بالواجب فلا ان
 التكليف بايجاد ما يجب وجوده محال والحاصل ان الممكن لا يجب وجوده
 بالذات ولا بمنع بالذات يتعلق علمه تعالى وارادته وتاثيرهما به لولم يجز لم يقع
 لكنه وقع فانه كلف لما جهل بالايمان وهو تكليف بجمع التقيضين كما تقدم من
 الامامين واجيب عنه بوجهين كما ذكرناه (قوله وهذا هو محل النزاع) لا يخفى
 عليك ان الظاهر من التلويح ان النزاع في هذه المرتبة في الوقوع وعدمه حيث
 قال ما لا يطاق اما ان يكون ممنعا لذاته كاعدام القديم والاجماع منعقد على
 صميم وقوع التكليف به واما ان يكون ممنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن
 لا يجوز وقوعه من المكلف لانقضاء شرط او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف
 بمضبر واقع خلافا للاشعري انتهى فان المراد بالمنع لغيره هو المرتبة الوسطى
 لا الاقصى وهو ظاهر ولا ادنى لانه ذكره بعد هذا ولانه لا خلاف في وقوع
 التكليف بها وهذا يخالف لما في شرح المقاصد قلله صرح فيه بان النزاع في المرتبة
 الوسطى انما هو في الجواز لا في الوقوع اذ الوقوع منقطع وهو الظاهر من
 المواقف ايضا حيث قال نحن نجوزون ان يقع بالاستمرار او بمنعه المعز له وبه صرح

(وهذا هو محل النزاع)

واللهذا قلت ثم التكليف أي طلبه
تصديق الفعل والانسان به لا على قصد
التجيز واظهار عدم القدرة (بما يقدر
عليه الأمور) مطلقا (محال) اما عقلا
فلأن طلب حصول المحال لا يليق
من الحكم المتعالي فإن قيل هنا منع
الوقوع فقط قلنا بل الجواز ايضا لا ينافي
لانع الوجوب بمقتضى الحكمة والوعيد
والفضل كما لا يمنع الايجاب بتخلل
الاختبار واما نقلا فللقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل
عليكم في الدين من حرج وغير ذلك
وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه
يستحيل وقوعه والا يمكن كذبه
وامكان المحال محال فظهر انه ليس
دليلا على عدم الوقوع فقط

المولى الخيالي (قوله وهذا) أي ولو لم يكن متعلقا بالقدرة
المعدية ثم التكليف بما لا يقدر عليه المأمور ولم يقل ثم التكليف بما لا يطاق
على ما وقع في كثير من الكتب اشعارا بمحل النزاع لأن لفظة ما لا يقدر عليه المأمور
ادل عليه (قوله لا على قصد التجيز) بخافي الجدي بمعارضة القرآن بقوله تعالى
فأتوا بسورة من مثله فإن الأمر فيه للتجيز لا للتكليف اذ لا نزاع في عدم جوازه
(قوله بما لا يقدر آه) أي بما لم يقع متعلقا بالقدرة بل بالأمور أصلا او بما لا
(قوله محال) أي غير جائز على ما هو النزاع اذ لا نزاع في عدم الوقوع كما ذكرنا
ولهذا اعم الدليل الذي ذكره بعدم الجواز حيث قال بل الجواز ايضا ثم الظاهر منه
ان عدم جواز التكليف بالمرتبة الوسطى مما ذهب اليه اصحابنا والظاهر من
المرافق وغيره ان عدم الجواز هو قول المعتزلة فقط واصحابنا مع الاشرى
في القول بجوازه (قوله فلان طلب حصول المحال) أي المحال من الصديق لم يقع
شأنه بالقدرة اصلا او عادة لا في نفسه بل هو ممكن في نفسه (قوله لا يليق آه)
اذ لو كلف به بلزم الترك بالضرورة لعدم تعلق قدرته فتصحيح الايجاب بترك ما كلف
به وذلك لا يليق بالحكمة والفضل وما لا يليق بالحكمة سفيه فالتكليف به سفيه
(قوله هذا) أي الدليل المذكور يمنع وقوع التكليف لأن الترك انما يلزمه وقوع
التكليف لا جوازه (قوله لا يمنع الوجوب بمقتضى الحكمة) يعني ان عدم
جواز تكليفه بالاطلاق بالمرتبة الوسطى عند المعتزلة مني على انه يجب على الله
صالح ما هو اصل عبادته ولا خفاء في ان عدم تكليفه بالاطلاق اصلح فيكون
واجبا فيكون التكليف ممسحا عند اصحابنا مني على انه لا يليق بالحكمة والفضل
لأن تكليف عبادته بالاطفاق منه وما لا يليق بالحكمة والفضل سفيه وهو فيح لا يجوز
صدوره عن الحكم المتعالي وما لا يجوز صدوره عنه يجب تركه فيجب ترك التكليف به
بمقتضى حكمته وفضله والحاصل ان بين وجوب الترك ولو بمقتضى حكمته وبين
عدم جواز فعله ملازمة (قوله كما لا يمنع الايجاب) يعني اننا نقول ان العلوم
يجب وجوده عند وجود جميع ما بد منه فيجب ايجاده على الله تعالى وهذا قول
الايجاب على الله الا انه الاجاب بالاختيار فلا نعمة لأن ارادة الله تعالى
واختياره داخل في تلك الجملة فيجب عليه تعالى ايجاده باختياره (قوله وكل
ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه) دفع لما يقال ان قوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج دليل على عدم الوقوع
على عدم الجواز فوضعه الله تعالى لعدم وقوعه وكل ما اخبر الله تعالى

بعدم وقوعه فوقوقه محال لانه يلزم من فرض وقوعه محال وهو امكان كذبه
 تعلق وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو محال فوقع ما أخبر الله بعدمه
 محال فلا يجوز التكليف به في كلامه حذف صغرى القياس الاول وكبرى الثاني
 وفيه نظر لان كلية الكبرى منفع وانه يصدق لو كان لزوم المحال له فلهذا اما لو كان
 امارض كاخباره تعالى بعدمه فلا تصدق كليتة لجواز ان يكون هو ممكنا في نفسه
 ومتفائز وم المحال هو ذلك العارض (قوله واذا كان التكليف بالمحال) من العبء
 بان لم يقع متعلقا لقدرة اصلا او طاءة (قوله اي للمأمور) لو قال اي للتكليف
 من قدرة المأمور لكان اولي (قوله المقارنة للفعل) اي توجد حال حدوث الفعل
 بمعنى الحاصل بالمصدر وتعلق بمحال حدوثه لا قبله خلافا للمعترفانهم قالوا انها
 توجد قبل الفعل والاثلا كان الكافر مكلفا بالايمان ولان القدرة بهذا المعنى اي
 الحقيقية يلزمها كون الفعل محتاجا اليها في وجوده وكونها مع الفعل يلزمه ان
 يستغني الفعل عنها وقت وجوده فتشترط في الازمان وذلك يستلزم تناقيا للزواج
 ايضا فحين مفهوم القدرة وبين كونها مع الفعل متنافاة ولانها لو لم تكن قبل الفعل يلزم
 اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى ضرورة عدم انفكاك احدهما عن الآخر
 والجهوب عن الاول انا لانسل تلك الملازمة بناء على جواز التكليف بما لا يطاق
 كما هو رأي الاشعري ولو سلم انه لا يجوز لكن صحة التكليف تعتمد على القدرة بمعنى
 سلامة الاكوان والاسباب لاعلى القدرة الحقيقية ولم سلم انها تعتمد عليها السكن لانسل
 لزوم وجودها حقيقة وقت التكليف لم لا يتكفى توهم وجودها ولو سلم لزوم وجودها
 حقيقة لكن لا نسلم انتفاءها وقت التكليف به بناء على ما روي عن ابي حنيفة
 واصحابه ان القدرة الحقيقية صالحة للصدور حتى ان القدرة على الكفر هي بعينها
 تصلح للايمان ايضا بدل الكفر فذلك الصلاحية اصحح التكليف بالكفر حال كفره
 قادر على الايمان قدرة حقيقة فيكون مكلفا به فان قيل يجب يصح تعلفها بالايمان
 بدل الكفر مع انها لم توجد ابتداء الا وقت حدوث الكفر وتعلق به في ذلك الوقت
 الا قبله حتى يصح تعلفها بالايمان بدل للكفر قلنا انها لو لم توجد الا وقت حدوث
 الكفر لا انه لم يجب الكفر بها لدخول الاختيار فيها فاذا لم يجب الكفر بها صلح
 تعلفها بالايمان بدل الكفر فان قيل قد تحقق في محله ان العلول يجب وجوده
 عند علم حثه والفرض ان القدرة الحقيقية عبارة عن تجله ما يتوقف عليه فيجب
 وجود الكفر عندنا قلنا نعم لان الوجوب الحاصل من هذه الجهة هو الوجوب
 لا اختيار وهو لا يقتضي الوجوب بالذات فيمكن الخلف جهة اوضح من الثاني بانه

واذا كان التكليف بالمحال محالا
 (فلا بدلة اي للمأمور) (من قدرة)
 لا يعني الاستطاعة المقارنة للفعل

لا ينسب إلى الفعل حال حدوثه ويستغنى عن القدرة بل يحتاج إليها وما يشوهم
 من لزوم إيجاد الموجود متى عاده لم يوجد قبل هذا الإيجاد بل وجد بهذا الإيجاد
 وعن الثالث بأن كلامنا في قدرة العبد لا في قدرة الله حتى يلزم ما ذكرتم بل قدرة
 الله تعالى قديمة ولها تعلقات حادثات واستندل أصحابنا بوجوده الأول أنها علة
 تامة فلو كانت قبل الفعل لم تخلف العلة التامة عن العلول الثاني أنها عرض
 في العرض لا في زمانين ولو كانت قبله لانعدم حال الفعل فيلزم وجود المقدور
 بدون القدرة الثالث أنها لو كانت قبله لكان الفعل قبل زمان وقوعه مقدورا
 فيلزم أن يكون وقوعه قبله مقدورا لكنه محال لأنه يلزم من فرض وقوعه قبله
 أن يكون الفعل موجودا ومعدوما معا لأنه معدوم قبل وقوعه وإن لا يكون
 محالة التي فرضناها سابقة عليه بل مقارنته له وههنا الخات ذكراها في الكلام
 (قوله فأنها علة تامة) فلا تكون قبل الفعل فلا تكون مناطا للتكليف
 وفي تعريف هذه القدرة اختلاف كثير ذكرناه في الكلام (قوله بل معنى
 سلامة الأسباب) قال في البردوي وهذا فضل من الله تعالى ومنه عندنا
 خلافا للمعتزلة فإنه عندهم واجب كما عرف في مسألة الإصباح واعترض عليه
 بأن هذا الكلام من فخر الإسلام يدل على جواز التكليف بدون هذه القدرة
 عنده كما هو مذهب الأشعرية وما ذكره في بعض مضيقاته يدل على خلافه
 فإنه قال في بعض مصنفاته أنها القدرة بمعنى سلامة الآلات بحيث شرط لازما
 للتكليف عندنا وحكمة كما هو مذهب عامة أهل السنة واجب عنه تارة بالتوفيق
 بينهما بأن مراده بما في البردوي أن اعطاء هذه القدرة التي يصير العبد بها أهلا
 للتكليف فضل من الله ومنه لأنه لا يجب على الله تعالى شيء وبناء التكليف
 على هذه القدرة واشتراطها فيه عدل وحكمة كاعطاء العقل فإنه فضل ومنه
 من الله تعالى وبناء صحة الخطأ عليه واشتراطه في صحة الخطأ عدل وحكمة
 وأخرى بصرف إيمنا الإشارة إلى اشتراط القدرة دون اعطائها وبيان كون
 اشتراطها فضلا ومنه من الله تعالى أن جواز التكليف مبني على القدرة الحقيقية
 التي بها يوجد الفعل إلا أنها لما تسبق الفعل بل قارنته والتكليف لا بد وإن يوجد
 قبل الفعل نفل الحكم عنها إلى سلامة الآلات والأسباب التي تحدث هذه القدرة
 بها عند إرادة الفعل عادة فشرطت لصحت التكليف سلامة الآلات والأسباب
 مع أن التكليف صحيح بدونها بناء على توهم وجود القدرة الحقيقية عند الله تعالى
 فضلا ومنه من الله تعالى هذا والمصنف لم يذكر أن اشتراط هذه القدرة هل هو

فإنها علة تامة بل معنى سلامة الأسباب
 والآلات المفسرة بقدرة

(بها يتمكن) المأمور (من اداء ما لزمه)
 وانما قيل (بلا حرج غالبا) ليجز الحرج
 بلا زاد وراحلة فانه نادر وبلا راحلة فقط
 كثير واما بهما فغالبا (وهي) اى
 القدرة المقصورة بما ذكر (شرط لوجوب
 الاداء لا الاداء نفسه لوجوده) اى الاداء
 (قبلها) اى قبل القدرة المقصورة كحج
 الفقير والزكاة قبل الحول فلو كانت
 شرطا للاداء لما تقدم عليها (ولا شرط
 بنفس الوجوب لانه) اى الوجوب
 نفسه (جبرى) غير محتاج الى القدرة
 ولذا يتحقق في التام والمفنى عليه اذا
 لم يؤد الى الحرج ولا القدرة فانه فان قيل
 نفس الوجوب لا يتفك عن التكليف
 المستلزم للقدرة فكيف يتفك عن لازمه
 فلنا عدم التفكك ممنوع ولو سلم فغنى
 استلزام التكليف للقدرة ان الله تعالى
 لا يأمر العبد الا بما يستطيعه عند ارادة
 احداه فهذه القدرة لا تلزم التكليف
 مطلقا بل حالثا (وهي) اى القدرة
 (نوعان) النوع الاول (ادنى ما ذكر)
 من قدرة يتمكن بها من اداء ما لزمه بلا
 حرج غالبا (ويسمى) هذا النوع (الممكنة)
 لكونه وسيلة الى مجرد التمكن والافتقار
 على الفعل من غير اعتبار بسررانه
 (وهو) اى هذا النوع (شرط) لوجوب
 اداء كل واجب (مطلقا) بدنيا كان
 او ماليا.

فضل من الله تعالى ومنه اوحكمة وعيدل اشارة الى جواز الامر بن (قوله بها
 يتمكن المأمور) اى سواء كان المأمور به حبسا امينة او لغيره حتى لا يجوز
 ان الطهارة لا تجب على العاجز عنها بيده بان لم يقدر على استعمال الماء
 ولم يجد من يستعين به بل يتيم واما ان وجد من يستعين به فهل يجوز له التيم
 فى البسوط انه لا يجوز وفي قاضخان ان كان المعين حرا او امراة جاز له التيم
 فى قول ابى حنيفة لانه لا يجب عليهما الاعانة له وان كان مملوكه اختلف المشايخ
 على قول ابى حنيفة والفرق على احد القولين ان العبد وجب عليه الاعانة له
 فكان بمنزلة بيده بخلاف الحر ومن هذا قالوا ان كان المعين بعينه بديل وهو يقدر
 عليه لا يجوز له التيم عند الكل (قوله من اداء ما لزمه) اى لزمه بهذا الامر
 لا قبله تأمل (قوله ليجز الحرج) اى ليجز بقيد غالبا يعنى انما يقيد بالغالب لانه
 قد يتمكن من اداء ما لزمه بلا حرج بدون الزاد والراحلة وقد يتمكن منه بلا حرج
 بدون راحلة فقط فينقض اشتراط الزاد والراحلة فى الحرج واذا قيد بالغالب خرج
 هاتان الصورتان لان احدهما نادرة والاخرى كثيرة لا غالبية وانما الغالب
 بلا حرج هو التمكن منه بهما والفرق بين الغالب والكثير ان كل ما ليس بكثير نادر
 وليس كل ما ليس بغالب نادر بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام
 فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر (قوله اذا لم يؤد الى الحرج) بان لم يكن
 الفائت اكثر من صلاة يوم وليلة (قوله عدم التفكك ممنوع) اى عدم انفكك
 نفس الوجوب عن التكليف ممنوع لان التكليف عبارة عن طلب ايقاع الفعل
 من العبد وهو صفة المكلف الامر ونفس الوجوب عبارة عن لزوم الفعل فى ذمة
 المكلف وهو صفة الفعل ولا تلازم بين الصفتين لان نفس الوجوب يلزم بسببه
 كدخول الوقت والتكليف يلزم عند تحقق وجوب الاداء (قوله فغنى استلزام
 التكليف للقدرة اه) حاصله ان المراد بالقدرة التى كانت لازمة للتكليف هى القدرة
 الحقيقية التى مع الفعل لكن لا مطلقا بل باعتبار وجودها عند ارادة العبد احداث
 الفعل فهذا المعنى يتحقق فى التام والمفنى عليه وانما المتنى عنهما هو القيد
 بمعنى سلامة الاكالات والاسباب وبوضوح هذا الجواب ما ذكره فى الكشف ان جواز
 التكليف مبنى على القدرة الحقيقية الا انها لما لم تسبق الفعل والتكليف لا بد وان
 يكون قبله نقل الحكم عنها الى القدرة بمعنى سلامة الاكالات والاسباب فاشتراط
 القدرة بمعنى سلامة الاكالات والاسباب مع ان التكليف صحيح بدونها بناء على توهم
 وجود القدرة الحقيقية عند وجود الفعل فضل من الله تعالى ومنه على عباده

وتحسنا لنفسنا وغير (ولذا) أي لكونه شرط الوجوب الاداء مطلقا (لم يلزم

زفر الاداء في) الجزء (الاخير) من الوقت
اذا حدث فيه الالهية فان الاداء فيه
ممنوع فليس وجب لادى الى التكليف
بما لا يطاق (قلنا) في جوابه انه انما يؤدي
الى ذلك التكليف اذا اكسفت بالاداء
في تلك الجزء من الوقت وهو ممنوع
بل التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك
يتصور بوقوع الشروع في الوقفة فانه
(انما يخرج في الوقت يكون) التفصيل
(اداء) وان اتم بمسد الوقت كما سبق
(او) نقول سلنا ان التكليف بالاداء فيه
اكن (لزمه) أي لزوم الاداء ليس
لكونه مطلوبا في نفسه حتى يلزم
التكليف بما لا يطاق بل لزومه (خلفه)
وهو القضاء فان بعض الاحكام
قد يجب ادائه ثم يخلفه خلفه العجز عنه
كالوضوء للتيمم وكن حلف حتى مس
السجدة او تحصيل الحجر ذهبا ووجود
القدرة بالنظر الى الخلف الذي هو
القضاء كالف (والجواب) المشهور
(بان) شرط وجوب الاداء ليس الا
(القدرة بمعنى سلامة الاسباب وهي
موجودة) ههنا (و) كذا الجواب
المشهور (بان القضاء) ليس متبعا على
وجوب الاداء حتى يلزم ما ذكرتم بل هو
(متبى على نفس الوجوب) فباكون
شياء لنفس الوجوب يكون متبعا للقضاء
والجزء الاخير صالح للاول لان نفس
الوجوب جبرى كما سبق فيكون صالحا
لثاني ايضا (ضعف) خبر بجواب
اما ضعف الجواب الاول فلان الوقت
الصالح للاداء من جملة الاسباب فانما
اتنى الصلاحية لاتبى السلامة

(قوله وحسنا لنفسنا وغيره) ذكره بالواو اشارة الى انه تفسير آخر لاطلاق تأمل
(قوله لم يلزم زفر الاداء) قال اذا صار اهلا للتكليف في آخر الوقت بان اسلم اوبلح
او طهرت اولفان فيه لا يجب عليه اداء الصلاة لعدم قدرته عليه حقيقة لقوات
الوقت الذي هو من ضرورات القدرة وما قبل ان القدرة التي هي شرط التكليف
وان لم توجد حقيقة لكن بمحتمل ان توجد باحتمال امتداد الوقت كما وقع لسايمان
عليه السلام ونوهم القدرة كاف لصحة التكليف ممنوع لان ما يكتفى نوهه هو
القدرة الحقيقية لا القدرة بمعنى سلامة الالات والاسباب بل لابد من وجودها
حقيقة والالجاز التكليف بالحج نوههم الزاد والاحلة وبصوم الشيخ الفاني نوههم
القدرة عليه وبالركوع والسجود والقيام نوههم زوال المرض والالزام باطل فكذا
اللزوم ورد بان نوههم هذه القدرة انما لا يكتفى اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به
اما اذا كان المقصود غير ما كلف به فهو كاف لصحته وههنا المقصود هو الخلف
فيكن نوههم القدرة فيه وحاصل ما ذكره المصنف من الجواب اننا لانسلم ان الوجوب
في ذلك الجزء يؤدي الى التكليف بما لا يطاق وانما يؤدي اليه ان لو كلف بالاداء
في ذلك الجزء وليس كذلك ولو سلم ذلك ولكن لزوم الاداء فيه ليس لكونه مطلوبا
لعيه بل لكونه مطلوبا بالخلف وهو القضاء فلا يلزم التكليف بما لا يطاق وهذا لان
بعض الاحكام يكلف به خلفه كالوضوء بكلف به التيمم عنه عدم القدرة على
استعمال الماء وكن حلف ليس السماء فانه يتعذر اليمن موجبة للبرئ صورته
عقلا باحتمال القدرة عليه ثم بحث العجز عنه ويلزمه خلفه وهو الكفارة والحاصل
ان القدرة على توعين حقيقة وهي مع الفعل وبمعنى سلامة الالات والاسباب
وهي مناط التكليف ومتقدمة على الفعل وهذا النوع على نوعين احدهما
يصير الفعل به غالب الوجود ظاهر التحقيق عادة كمن ادرك صحة في الوقت مع كونه
اهلا لاداء الصلاة وهذا النوع يظهر اثره في لزوم الاداء لعيه بمعنى انه باثم بترك
الاداء والثاني يصير الفعل به في حيز الجواز عقلا وان كان يتدر وقوعه وهذا النوع
يظهر اثره في لزوم الاداء خلفه لالعيه (قوله انما هو بالاداء مطلقا) أي سواء اتم
في الوقت او بعده كما هو مقتضى الجواب الاول او سواء كان مطلوبا لنفسه
او مطلوبا لخلفه كما هو مقتضى الجواب الثاني (قوله فانما اتنى الصلاة
لاتبى السلامة) قلت فيه نظر لانه ان اراد انتفاء الصلاحية للخلف فممنوع
وان اراد انتفاءها للاصل فسلم ولا يضر لان المقصود ههنا ان يحجب الخلف
فبشرط سلامة آلات الخلف لسلامة آلات الاصل كما في الكشف حيث قال

وأما ضيق الجواب الثاني فلان وجوب القضاء للتكليف فلو بني على مجرد نفس الوجوب وليس للقدرة شرط لموقع التكليف بدون شرط وهو باطل فلو تأمل (و) النوع الثاني (اقصاه) أي اعلى ما ذكر من القدرة (ويسمى هذا) النوع (المبسرة) لمحصلها اليسر بعد الامكان فهي زائدة على الشرط المحض اشترطت لوجوب بقض الواجبات كرامة من الله تعالى وفضلا ولذا اشترطت في أكثر الواجبات المالية لكون أدائها اشق على النفس عند العامة (وبقاؤه) أي بقاء النوع الثاني (شرط لبقاء الواجب) في الذمة (ثلاثا) ثلثا بقاء اليسر عنيرا (اعترض عليه اولياته يؤدي الى فوت اداء الزكاة فيما اذا اخراجهما خمسين سنة ثم هلك المال حيث لا يجب عليه شيء ثانيا بان لا يسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انفصال اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت أحد اليسرين وهو النماء مثلا دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة اليسرة يسر وبقاؤها يسر آخر واجب من الاول بالزام القوات في صورة هلاك المال

اذا كان المطلوب من التكليف عين ما كاف به لا يكفي فيه توهم القدرة التي معنى سلامة الآلات والأسباب واذا كان المطلوب منه خلفه فتوهم تلك القدرة كاف لجهة التكليف كالامر بالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة الوضوء لا يصح الاعتد بوجود الماء حقيقة واما اذا كان المطلوب منه خلفه وهو التحيم فتوهم الماء وان كان بعيدا كاف لجهة الامر به بظهور اثره في حق خلفه ويشترط اثره في حق خلفه ويشترط حيثئذ سلامة آلات الخلف لانه هو المقصود لسلامة آلات الاصل وفي مسئلتنا المقصود من هذا التكليف ايجاب خلفه لاحقيقة الاداء فيشترط سلامة الآلات في حق الخلف وهو القضاء لسلامة آلات الاصل وهو الاداء انتهى (قوله فليأمل) لعله اشارة الى انه لو اود بالقدرة بالقدرة بمعنى العلة التسامية فاللازمة ممنوعة وان اراد القدرة بمعنى سلامة الآلات والأسباب فاللازمة مسئلة وبطلان اللازم ممنوع كيف وان التكليف لا يحتاج الى القدرة بمعنى سلامة الآلات وانما اشترطت هذه القدرة فضلا من الله ومنه على عباده كما تقدم عن الكشف (قوله أي اعلى ما ذكر) لانها شرط فيه معنى العلة بخلافه الاولى فانها شرط محض (قوله لمحصلها اليسر) أي يسرا الاداء على العبد بعد ثبوت الامكان اشارة الى تحقيق ما قالوا ان القدرة المبسرة مغيرة صفة الواجب الى اليسر يعني ليس مرادهم انها تجعل الواجب متصفا بصفة اليسر بعد ان كان واجبا بصفة العسر بل مرادهم انها تجعل الواجب ابتداء مما يتصف بصفة اليسر بعد امكن وجوبه بدون صفة اليسر بالقدرة الممكنة يسرا للامر على عباده فضلا ومنه فكانت هذه القدرة مغيرة للواجب من الامكان الى اليسر (قوله فهي زائدة على الشرط المحض) أي الذي ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ لبقاء غير الوجود ويشترط الوجود لا يلزم ان يكون شرط للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانقضاء دون البقاء بخلاف اليسر (قوله في أكثر الواجبات المالية) كالنماء في الزكاة والخارج في العشر والخراج (قوله حيث لا يجب عليه شيء) بمحتمل ان يتعلق يؤدي فتكون الحنية للتعليل لكن الاولى حيث ان يقول حيث لم يبق عليه واجب وبمحتمل ان يتعلق بهلاك فتكون للتقيد وعلى التقديرين فالاعتراض بمعارضة (قوله في صورة هلاك المال) احترازا لهلاكه عن الاستهلاك بالاعتراض في حاجته او استبدال مال التجارة بغير مال التجارة بان يتوحي في البذل عدم التجارة عند استبدال السائمة بسائمة من جنسها او من غير جنسها او بغير سائمة دراها

او عروضا فان هذه الصور كلها استهلاك لا لزوم فيها ان الزكاة لا يشترط ان يكون
الشيء مائنة اما كل انظر الى المكلف وقد خرج بالتعدي عن التصفية النظرية
فليسقط الوجوب عنه ولا يلحق القدرة المبررة بصفة تقدير ان جراحا على التعدي
ورد المقتضى من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظر الفقهاء ثم سقوط الزكاة
في صورة الهلاك عندنا وقال المشافعي بضمن اذ هلك بعد التمكن من الاداء بعد
الاطلاع بان ظهر جرح يدفع اليه الصدقة من الفقراء والساعي والتكفي من الاداء
لغير الواجب في الزكاة فلا يسقط ما هو عليه كافي صدقة الفطر والحج وديون
العباد ولانه منه بعد كونه مطالب بالخطاب فصار كالاستهلاك قلنا ان الواجب
ليس في الزكاة بل جرحا من النصاب تحققت التيسر الغير في الزكاة وبجلاء كلمة
الطرف في قوله عليه السلام في ان عين شاة شلت فيسقط بهلاك محله كدفع العبد
المستحق بالدين او الجناية فانه اذا لم يدفعه المولى الى صاحب الدين وولى الجناية
فذلك في المولى لم يجب اقامة غيره مقامه ولا عليه جبره بخلاف صدقة الفطر
والحج وديون العباد فانها في الذمة وتختلف اداء القيمة فانها وان لم تكن جزأ
من النصاب فالحاجة للاذن بالاستبدال وبمجرد التأخير بعد توجه الخطب بعد
الجعل سواء طالبة الفقير بالاداء او لم يطالبه ليس باستهلاك لا حقيقة وهو ظاهر
ولا حكما بل استبدال مال التجاره بغيره لان المصريف ليس بفقير معين فلامالك
لن يصرف اليه من شاء من الفقراء في اي وقت شياء وانما ما ذكره بعد طلب
الساعي فيه خلاف قيل بضمن لكونه تعبئا وقيل لا بضمن اذا لم يورث فيه
على احد لملك ولا يدا ولا به يجوز انه منه لاختيار الاداء في وقت آخر قيل
وهو الاصح والاشبه بالفقير لان الساعي وان تعين ليكن للمالك رأي في اختيار تحمل
الاداء بين العين والقيمة ثم القيمة شائعة في محال كثيرة والرأي يستدعي زمانا
فليس لذلك قوله ولا يحد ورفي ذلك قال صاحب التلخيص هذا الجواب
قائما اذا لم يحد ورهنا اقوى من ابطال حق الفقير غابت ان الفقير غير معين
والفقير ليس بالمصريف جنس الفقير وعدم ثبوت المال واليد لا يستلزم عدم
ثبوت الحق اليه اشارة بقوله وانما حق الفقير في ان يعين محلا للمصروف اليه
يعني انه فوضت عين الفقير مصرفا لمحل الاداء وهو المال والفرق بين محل الاداء
ومحل الصرف ان محل الاداء هو عين المال او قيمته ومحل الصرف هو الفقير (قوله
في ان محل الاداء) يعني بمحال عين الشاة من ان يعين شياء مثلا او قيمتها (قوله
هذا الجواب اي العين وقوله من محل آخر اي من القيمة او محله جرحا في الزكاة

لا يجوز في ذلك لا ما فوت بهذا
الحسن على الحق ملكا ولا يملك المال
حقه ملكا ولا يملك الحق الفقير في ان
يعين محلا للمصروف اليه واصحاب المال
الطوار في اختيار محل الاداء فلهذا حسن
هذا الجواب يؤدي من محل آخر فلا
يفضل الاجرى ان من المشتري الدار
حق الشفع حتى حصار محرا ومنع المولى
المذكور من البيع او العبد الجاني عن
اولياء النسابة

(من غير اختيار الارش) حتى هلك
لا يوجب الضمان وعن الثاني بان معنى
انقلاب السر عسراته وجب بطريق
الاجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة
فلما وجبناه على تقدير الهلاك لوجب
بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا
وليس المراد ان نفس السر يصير عسرا
فانه محال عقلا وانما يصير اليسير عسيرا
وبالعكس (دون) بقاء النوع (الاول)
فانه ليس شرطا لبقاء الواجب (اذ)
المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقائها
هو حقيقة الاداء (التمكن من الاداء)
والاقتدار عليه (يستغنى عن البقاء)
اي بقاء القدرة بل يكفي مجرد امكانها
وتوهمها وذلك لان القدرة الممكنة لما
كانت شرطا للتمكن من الفعل واحدا
كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة
فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء
غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم
ان يكون شرطا لبقاء كالشهود في النكاح
شرط لانعدام البقاء بخلاف المسيرة
فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت
صفة الواجب من العسر الى اليسر فارت
قبسه وواجبه بصفة اليسر فيشترط
دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه
العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ
لا يتصور بدون اليسر فلهذا اشترط بقاء
القدرة المسيرة دون المحكة مع ان ظاهر
النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ
الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور
بدون اليسر (ولذا) اي ولذلك الاستثناء
(قيل) القائل في الاسلام ومن تبعه

الى من يشاء من المصروف في اي وقت شاء (قوله من غير اختيار الارش) اي
ارش الخاتبة (قوله من الكثير) متعلق بالقليل او بالاجاب (قوله فانه محال
عقلا) لامتناع انقلاب الماهية (قوله فانه ليس شرطا لبقاء الواجب) اي
الواجب بالقدرة الممكنة يعني ان بعض الواجبات يجب بالقدرة المسيرة كالزكاة
والعشر والخراج وبعضها بالقدرة الممكنة كاللحج وصدقة الفطر فبقاء القدرة
المسيرة شرطا لبقاء تلك الواجبات لما مر بخلاف الممكنة فان بقاءها ليس شرطا
لبقاء ما يجب بها حتى لو ملك الزاد والراحلة ثم مات قبل ان يقدر ثانيا باثم لبقاء
الواجب في ذمته لان بقاءه يستغنى عن حقيقة تلك القدرة وبقائها اذ المفتقر
الى حقيقة تلك القدرة وبقائها هو نفس اداء الواجب دفعا لضرورة التكليف
بما لا يطاق واما التمكن من اداء الواجب فلا يقتصر الى حقيقة بقاءها بل
يكفي امكانها وتوهمها فتوهم الزاد والراحلة بعد زوالها كاف في بقاء
الواجب بخلاف توهمها قبل ان يوجد اصلا حتى لم يجب للحج على من لم يملك
الزاد والراحلة اصلا باعتبار توهمها (قوله واذل) اي كفاية توهم القدرة
الممكنة بعد زوالها (قوله اذ البقاء غير الوجود) ولهذا صح اثبات الوجود
ونفي البقاء بان يقال وجد ولم يبق (قوله لان هذه العلة آه) فيه اشارة الى دفع
ما يقال ان بقاء الحكم قد يستغنى عن بقاء العلة استغناء المشروط عن بقاء
الشرط فينبغي ان لا يشترط دوام القدرة المسيرة لدوام الواجب وحاصل الدفع
ان ذلك فيما امكن البقاء بدون العلة كالزاد في الحج فانه زوال علة التشجيع
على الكفار فيبقى الحكم الى الآن واما اذا لم يمكن بقاء العلة بشرط لبقاء الواجب
كما فيما نحن فيه لان اليسر لا يبق بدونها فاذا زالت اليسر ايضا فذهب الواجب
واجبا لانه لم يشترع الا بذلك الوصف هـ كذا نقل عنه في الحاشية وفيه نظر
لان الفرق بين ما يبق بعد زوال العلة وبين ما لا يبق من الحكم غير ظاهر
والاصل عدم الفرق والاولى في الدفع ان يقال قياس العلة على الشرط قياس
مع الفارق والاصل زوال الحكم عند زوال العلة لان الحكم ملزم لوجود العلة
ووجود الملزم بدون اللازم محال بخلاف المشروط مع الشرط وزوال علة
الزم في الطواف مع بقاءه ممنوع فان النبي عليه السلام وعلى بن ابي حمزة الوداع
تذكرا للنعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها وقد امرنا الله بذكر نعمه وما
امرنا بذكرها الا لشكرها ويجوز ان ثبت الحكم بعلة متبادلة حين غلبة المشركين
كان علة المل اتمام المشركين قوة المؤمنين والتشجيع عليهم وعند زوال ذلك تكون

علته نذكر لعمدة الامن لا يقال كيف يصح هذا مع انه لو استهلك المال في باب الزكاة
لا يسقط عنه الزكاة بل يلزمه الضمان فقد زالت العلة وبقي الحكم لاننا نقول
لا نسلم زوال المال بل جعل موجودا تقديرا زجراله (قوله لم يشترط) أي بقاء القدرة
(للقضاء) استند لو اعلی اختصاص القدرة المحركة بالاداء بوجهين احدهما ان
القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالنص وبقاء الواجب غير مشروط ببقاء القدرة
المحركه فالقضاء غير مشروط ببقاءها مادام الواجب باقيا وثانيهما
انه يلزم في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلاة والصوم
والحج وغيرها مع عدم القدرة عليها قطعاً فلو كان بقاءها شرطاً للملزم قضاء
هذه المتروكات فان قيل لو لم يشترط ذلك للقضاء لزم التكليف بما لا يطاق اجاب
عنه بقوله ان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على المختار من
ان القضاء انما يجب بما يجب به الاداء من النص لانص جديد والا فلا بد من
اشتراط القدرة المحركة فيه كاشتراطها للاداء لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق
فان قيل لا فرق في اشتراط القدرة بين وجوب الاداء ووجوب القضاء لان الاداء
اذا كان مطلوباً بنفسه تشترط فيه حقيقة القدرة واذا كان مطلوباً لغيره بشرط
فيه توهم القدرة ففي النفس الاخير انما قالوا بوجوب قضاء المتروكات بناء على توهم
امتداد الوقت فيه لينظر اثره في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت اجاب عنه
بان ذلك ليس كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لان الجزء الاخير منه انما
اعتبر ليطهر اثره في الخلف وهو القضاء ولا خلف للقضاء فيه بحسب لان المواخذة
الاخرية ووجوب الايصاء يجوز ان يكون خلفاً عن القضاء كما ان القضاء
خلف عن الاداء الا ترى ان الميتة تبقى عليه الواجبات المتروكات في حق بقاء
الاثم والمواخذة في الآخرة مع ان الموت يحجز كلّي قلنا ولعلنا ان يمنع كون
المواخذة الاخرية ووجوب الايصاء خلفاً عن القضاء (قوله اما الزكاة فلانها
أه) يعني اما عدم بقاء الزكاة بملا المال التام عندنا فلانها انما تنجب بالقدرة
المبسرة والقدرة المبسرة فالتغير الواجب من العسر الى اليسر بالخلف الذي تقدم
ذكره ولا يحصل التغير الا بالانقضاء لا بالنصاب لان ابتداء الخمسة من المائتين وابتداء
واحد من الاربعين الذي بعد المائتين سواء في اليسر لان المدفوع ربع العشر في كل
حال واذا لم يكن النصاب مغيراً للواجب لم يغير من القدرة المبسرة بل من القدرة
المحركه التي هي شرط وجوب الاداء عند بعضهم ولهذا لا يشترط بقاءها لبقاء
الواجب ويرد عليه ان التمكن من اداء الزكاة لا يتوقف على النصاب بل يكفي

(لم يشترط) أي بقاء القدرة (للقضاء)
بدليل ان في النفس الاخير من العمر
يلزمه تدارك ما فات من الصلوات
والصيامات والحج وغيرها وظاهر
انه ليس بقادر على تداركها ولا يلزم
منه تكليف ما لا يطاق لان هذا
ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف
الاول على ما هو المختار وان القضاء
انما هو بالسبب الاول وليس ذلك
كالجزء الاخير من الوقت في حق
الاداء لانه انما اعتبر ليطهر اثره
في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت
كذا قالوا وفيما بحث ثم انه فروع على
اشتراط بقاء القدرة المبسرة لبقاء
الواجب وعدم اشتراط بقاء المحركة
بصلوه (فلا تنفي الزكاة والعشر
والخراج بهالة النال النامي)
فان كل واحد منهما لما وجب بالقدرة
المبسرة انفي بانقضاء ثبوتها اما الزكاة
فلا نهى تنجب بالانقضاء الذي يحصل به
بصر الاداء فان النقص بالانقضاء لا يغير
الواجب من العسر الى اليسر لان
ابتداء الخمسة من المائتين وابتداء واحد
من الاربعين سواء في اليسر لم يغير
من القدرة المبسرة بل جعل من شرائط
الاهلية كالعقل والبلوغ او شرط
وجوب الاداء لان حسن الاختصاص
لا يتحقق غالباً بالانقضاء الشرعي

فان قيل فينبغي ان لا تسقط الزكاة
بهلاك النصاب قلنا انما تسقط لفوات
القدرة البسرة التي هي وصف الغناء
للفوات الشرط الذي هو النصاب
ولهذا لا تسقط بهلاك بعض
النصاب مع ان الكل يفتقر بانتفاء
العض من هذا ظهر فائدة تفيد
المال بالتأسي واما العشر فلان الله
تعالى خصه بالخارج من الارض
الذي هو ثمرها وواجب قليلا
من الكبريات القدرة على اداء العشر
تستغنى عن نسبة الاعشار وذلك
دليل البسر واما الخارج فقطه
الله تعالى بما على الارض وهو الخارج
حتى لو كانت الارض سبعة لا يجب
عليه وكذا اذا لم يحصل الخارج
بان وزهها ولم يخرج شيء واما هذا
تمكن من الزراعة وتركه فيجب
عليه اوجود الخارج تقدير الان
التصبير من جهته فكانه عسر
على نفسه كالانتهال في الزكاة
بخلاف العشر فانه انما يجب بالخارج
تحقيقها انما كان كذلك لان الواجب
في الخارج غير جلس الخارج فامكن
القول بوجوب الخارج مع انعدام
الخارج تحقيقا بخلاف العشر فان
الواجب فيه جزء من الخارج فلا يمكن
ايجاب جزء من الخارج
بدون الخارج

علاك قدر ما يؤدي فكيف يكون وجود النصاب من شرائط النصاب وراجعة
الى القدرة المحركة على انها عبارة عن سلامة الآلات والنصاب لبعض منها
وكذا قال الاكثرون انه من شرائط اهلية الوجوب كالعقل والبلوغ واستملاوا
عليه بالنقل والعقل اما النقل فلقوله عليه السلام لاصدقة الاغن ظهر غنى فانه
لنفي الوجوب لانفي الوجود اذ كثيرا ما توجد الصدقة من الفقير فالغنى ليس
الاشراط الوجوب واما العقل فلان الزكاة اغناء للفقير ولا يصير المرء اهلا للاغناء
الا بالغنى كما لا يصير اهلا للملك الا بالمال فان قيل ان المعنى في الزكاة ليس الا الغناء
الشرعي بل الاغناء عن السؤال لدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى
الشرعي وهو ملك النصاب اجب عنه فان المراد ان الاغناء اصدق الحسن يتوقف
على الغنى الشرعي غالباً لان الغالب من طال الفقير عدم الصبر على شدة الفقر
والجزع على مكابد الحاجة فلا بد في اهلية الاغناء المأمور به ووجوبه من الغنى
الشرعي فلا يؤدي الى الجزع للمذموم غالباً واما من آثار الفقير على نفسه مع
احتياجه من غير جزع فنادر فلا معتبره في الشرح ثم الغنى الشرعي يحصل بكثر
المال ولا حد للكمية تعرف به واحوال الناس فيه مختلفة فبهم من يحصل له
الغنى بما لا يسير ومنهم من يحصل بكثير فقدّر الشرع له حدا وهو النصاب واذا
على الاهلية الاصلية الحاصلة بالعقل والبلوغ (قوله فان قيل فينبغي ان
منشاء كون النصاب من شرائط اهلية الوجوب لا من القدرة البسرة وحاصلي
الجواب ان سقوط الزكاة انما هو لفوات القدرة البسرة بفوات النصاب لان الغناء
يفوت بفوات النصاب الذي هو من شرط الاهلية او من القدرة المحركة
على الخلاف السابق (قوله ولهذا) اي وان يكون سقوط الزكاة لفوات
القدرة البسرة لا تسقط الزكاة بهلاك بعض النصاب بل يفتقر في حصة الباقي
لبقاء التماس فيه فان قيل ان كمال النصاب شرط في ابتداء الوجوب الاهلية
فلم لم يشترط كماله في البقاء حتى وجبت الزكاة في حصة الباقي بعد هلاك
بعض النصاب قلنا ان كمالها انما شرط لوجوب الاهلية وما هو شرط لوجوب
الاهلية لا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب (قوله ظهر فائدة تفيد المال الشرعي
للم فقيد به لوهم ان المراد بهلاك المال هلاك النصاب (قوله وانما الخارج اه)
اعلم ان الخارج على نوعين خراج مفاصلة وهو يتعلق بعين الخارج كما هو
ويكون الواجب فيه شيئا معينا من الخارج وليس لذلك شيء حد معين بل
الامام يخبر في تقديره بربع الخارج او خمسة او سبعة او نصفه حين فتح

بلده وضرب على اراضيهم شيئا من الخارج وخراج وطبقة وهو شطى بالمكان
من الانتفاع بالارض لا يعين الخارج ويكون الواجب فيه شيئا في السنة
بشوطيف الامام على كل جرب ولا زاد على ما وضعه عمر رضي الله تعالى عنه على
ارض السواد لكل جرب ولا بد ان تكون الارض صالحة للزراعة في النوعين
حتى لو كانت سبخة او انقطع حادها لو غلب عليها الماء لاخراج فيها الميلا وكذا
لو اصابته الزرع آفة سملو لاخراج فيها اصلا لعدم الماء التقدير في بعض
السنة وقد شرط بقاؤه في جميع السنة لبقاء الواجب كما في الزكاة وقيل سقط
الخارج باصابة الزرع آفة فاما لم يبق من السنة مقدار ما يمكن من الزراعة
تليق في تلك السنة واما اذا بقي من المدة قدر ذلك فلا يسقط لانه عطلها كما اذا
تمكن من الزراعة وتركها بلا مانع فانه يجب عليه الخراج الموقوف لوجود
الخارج بقدره وان التخصير لما كان من جهته جعل الخارج في حكم الموقوف
زجر الموقوف الخارج الموقوف بتعلق بالتمكن من الانتفاع لا يعين الخارج وقد وجد
التمكن فلا يسقط بتقصيره لانه جناية لا يصلح مبرا للتقصير والراد بالخارج
في قوله نعم الواجب في الخراج يخرج جنس الخارج هو الخراج الموقوف لا المقاسفة
لان الواجب في المقاسمة لا بد وان يكون من جنس الخارج لانها تتعلق
بصين الخارج حقيقة كالشعر (قوله لان غالب التمكن بهما) يعني ان الحج اتم
وجب بنفس التمكن والاستطاعة عليه لقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا
الان الاستطاعة لا تحصل غالبا الا بالزاد والراحلة فاستطاع الوجوب بهذا وكان
اشتراطهما اثبت ادى بمصطنع من الحج لا للسرقة البسر لا يقع الا بخدم
وحر الكلب واعوان وهذه الاشياء ليست بشرط بالايجاع فثبت ان الزاد والراحلة
لتمكن لا للسرقة بشرط بقاؤه لبقاء الواجب والراد بغالب التمكن بهما هو
التمكن بهما بدون الخرج وانما يختبر الغالب احترازا عن التمكن بدون الخرج
بلا زاد وراحلة وعن التمكن بدون الخرج بلا راحلة فان الاول نادر والثاني كثير
لا طالب فلا يرد النقض بهما على اشتراط الزاد والراحلة في القدرة الممكنة في الحج
فان قيل لم يتم بغير هاتوهم القدرة بالسفر بالشئ والكسب في الطريق كما اعتبر
في الصلاة بتوهم اتداد الوقت مع اقرب الى الوقوع فتكون هذه القدرة ممكنة
والزاد والراحلة معتبرة فيكون وجوبه بالقدرة الميصرة مع انه لم يشترط بقاؤها
للماء الواجب قلنا نعم الا ان في ذلك حرجا عظيما يقضي الى التلف وهو منصوص
بالنهي وانما اعتبر ذلك في الصلاة بالتلف وهو القضاء لا الاداء نفسه ولا خلاف الحج

وشبهه (بخلاف الحج وصدة الظهر)
فان كان موهما لما وجب بالتقدير
التمكن بشرط بقاؤه الزاد والراحلة
فلا بد وجب بالزاد والراحلة وهما
من التمكن لان غالب التمكن بهما
ان يكون الزاد نادر وبدون الراحلة
ولن كان كغير الكسب ليس يغالب
والعلم بغير توهم القدرة بالشئ وغيره
فيه كما اعتبر في الصلاة بقاؤه في وقت
الصلاة مع انه اقرب منه لان اعتبار
ههنا يقضي الى التلف ولا خلاف
حتى يظهر ما فيه بخلاف وقت
الصلاة

لانه غير موقت بوقت معين بل متى اتي فهو اداء فيكون وجوبها بالمسكنة
 لا بالمسرة والى هذا اشار بقوله وانما لم يعتبر توهم القدرة آء (قوله واما صدقة
 الفطر فلا نهى يجب بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية) فان قيل قد تقرر
 في محله ان سبب صدقة الفطر هو رأس يمينه وبلى عليه لا النصاب وانما النصاب
 بشرط حتى قالوا انه لو لم يحل صدقة الفطر قبل النصاب ثم ملك النصاب صح
 لان السبب هو الرأس وقد وجد حين الاداء فلا يلزم تقدم الحكم على السبب
 وانما يلزم تقدمه على الشرط وهو جائز والحكم انما يجب بسببه لا بشرطه فكيف
 يصح قوله يجب بنصاب قلنا ان الرأس سبب لنفس الحكم وهو صدقة الفطر
 والنصاب لوجوب اداءه وشرط له والمراد بالحاجة الاصلية مسكنه وثيابه واثاث
 بيته وفرسه وسلاحه وعبيده الخدم وحوادث عياله ودينه الحاصل وقت
 الوجوب او قبله لا بعده واما الكتب فكتب التفسير والعقائد والفقه والمصنف
 الواحد لا تعتبر نصابا وما عداها تعتبر نصابا ولو كان له داران دار يسكنها والدار
 الاخرى لا يسكنها تعتبر قيمتها في غنى الفطر حتى لو كانت قيمتها ما يفي درهم يجب
 عليه صدقة الفطر (قوله ما يفضل عنها) اي عن الحاجة الاصلية (قوله او ملك
 نصابا ليلة الفطر) ولم يوجد حولان الحول وهو محقق للنساء (قوله واعتبار
 النصاب ليس للمسرة) حتى يجب بالقدرة المسرة ويرد عليه ان القدرة المسرة
 يجب بقاؤها البقاء الواجب ولم يجب بقاؤها وهاهنا (قوله الأمر بامر الغير)
 هذا ابتداء مسألة وذلك انهم اختلفوا في ان الشارع اذا امر احدا ان يأمر غيره
 بفعل مثل امر النبي عليه السلام اولى الصبي بان يأمره بالصلاة اذا بلغ سعا هل
 هو امر لذلك الغير بذلك الفعل ام لا قيل نعم وقيل لا لا يلبس واختاره المصنف
 واستدل عليه بثلاثة اوجه الاول انه لو كان أمر لذلك الغير لزم ان يكون
 الصبي مكلفا بالصلاة من قبل الشارع واللازم باطل فان قيل يجوز ان يكون
 الصبي مكلفا بها تدبا قلنا ان الامر حقيقة في الوجوب مجاز في التدب فلا بصار
 اليه بلا قرينة والثاني انه لو كان أمره لكان قولك لاسيد من عبدك بكذا تعبدا
 لانه حينئذ يكون أمر العبد الغير بغير اذنه واعلم ان الشارح العلامة جعل الحديث
 المذكور مثالا للقول المختار لا دليلا عليه حيث قال مثاله قوله عليه السلام
 امر وهم بالصلاة لسبع ولا امر للصبي من قبل الشارع ثم شرع في الاستدلال
 عليه بما ذكره الشارح من الدليلين المذكورين وهو الظاهر من قول الشارح
 والالكان قولك آء لكن لما كان صالحا لا استدلال به جعلناه دليلا مستقلا

واما صدقة الفطر فلا نهى يجب
 بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية
 وان لم يتم حتى لو ملك من ثياب البذلة
 ما يفضل عنها او ملك نصابا ليلة الفطر
 يلزمه صدقة الفطر واعتبار النصاب
 ليس للمسرة بل ليصير المخاطب به غنيا
 فيكون اهلا للافتاء لقوله عليه السلام
 اغنواهم عن المسئلة وانما اليسر بالتماء
 وهو غير معتبر ههنا (الأمر بامر الغير)
 ليس أمر آء الا بدليل (اختلف
 في ان الأمر للمكلف ان يأمر غيره
 بشئ سواء كان بلفظ ام راويا لصيغة
 هل هو أمر لذلك الغير ام لا قيل
 ليس بأمر الا بدليل وهو المختار
 لقوله عليه السلام امر وهم بالصلاة
 لسبع والالكان قولك امر عبدك ان يجز
 في مالك تعد يا وناقضا لقولك العبد
 لا تجز وليس كذلك فان قيل
 الشافعي انما يلزم لو تساوى الدلائل
 وليس كذلك لاختلافهما بالذاتية
 والواسطة قلنا الواسطة في اصطلاحنا
 لا ترفع الشافعي وقيل أمر اذا فهم
 ذلك من امر الله تعالى رسوله ان يأمرنا
 وكذا من امر الملك وزيه

فليأمل وهو تعد فان قيل يجوز ان يكون توسط السيد استبداداً منه فلا يكون
 تعد يا قلنا ان مجرد الاستبداد بدون الاذن من السيد تعد والثالث انه لو كان
 آخره لكان قولك للسيد من عبدك بكذا منافضاً لقولك لذلك العبد لا تفعل كذا
 لان قولك للسيد من عبدك بكذا بمنزلة قولك للعبد افعل كذا فكان منافضاً فان
 قيل ان قوله للعبد لا تفعل يجوز ان يكون رجوعاً عما امر به فلا يلزم التناقض
 وايضا التناقض انما يلزم لو تساوى الدالان وليس كذلك لاختلافهما بالذاتية
 والواسطة فانه امر بالواسطة ونهي بالذات قلنا ان كونه رجوعاً على تقدير
 ثبوته يكون دليلاً على ان قوله للسيد امر للعبد ولا كلام فيه وانما الكلام
 في الامر الخالي عن الدليل وان الواسطة لا ترفع التناقض عندنا واخرج القريب
 الآخر بان الله تعالى اذا امر رسوله بان يأمر بشئ لعباده يفهم منه كونههم
 ما مور به بذلك الشئ وكذا اذا امر السلطان وزيره بان يأمر بشئ لراياه يفهم
 منه كونههم ما مور به واجب عنه بانه انما يفهم ذلك العلم بان المأمور بالامر
 ملغ الامر ولا كلام فيه وانما الكلام في الامر الخالي عن الدليل (قوله على
 وجهه كما امر به) الظاهر انه عطف تفسير كما صرح به في شرح المختصر الحاجي
 (قوله اختلف في ان الايمان آه) بحرر محل النزاع انه لا خلاف في حصول
 الاجزاء بمعنى خروج العهدة وسقوط ما في الذمة بالامر بعد اتيان المأمور به على
 وجهه اذا الامر لا يوجب التكرار باتفاق الفريقين وانما الخلاف ههنا في ان ذلك
 الاجزاء وخروج العهدة هل يحصل بنفس الايمان بالمأمور به او يلزم آخر كما هو
 الظاهر من تقرير الشارح ايضا ومنه ظهران المراد بالقضاء ههنا معناه الاعوى
 لا الاصطلاح كما صرح به الاميرى (قوله بمعنى سقوط القضاء) لاخفاء في ان كلا
 من الصحة والاجزاء صفة المأمور به وسقوط القضاء صفة القضاء فلا يحد هو
 بشئ من الصحة والاجزاء فلا بد ان يقدر لفظة بهما الى سقوط القضاء بهما فثبت
 يصح ان يحد هو بهما بناء على ان المصدر المتعدي بحرف الجر يكون صفة المجرور
 (قوله لا بمعنى حصول الامثال) يعني ان الاجزاء في الشرع يفسر بتفسيرين
 احدهما حصول الامثال به والاخر سقوط القضاء به فان فسر بالاول فلا شك
 ان اتيان المأمور به على وجهه بحقيقته بالاتفاق وان فسر بالثاني اختلف فيه
 بان اتيان المأمور به على وجهه هل يوجب الاجزاء بمعنى سقوط القضاء به او لا
 والخيار انه يوجب واستدل عليه بوجوه الاول انه لو لم يوجب فالامر ان يقي بعد
 اتيان المأمور به على وجهه متعلقا بعين ذلك المآتي به يكون ذلك التعلق طلب

قلنا ثمة دلالة على انها مبهتان في
 والكلام في الآخر الخالي عن الدليل
 (واجبة) اي المأمور به (على وجهه)
 وكما امر به (يوجب الاجزاء) اختلف
 في ان الايمان بالمأمور به على وجهه
 وكما امر به هل يوجب الصحة والاجزاء
 بمعنى سقوط القضاء لا بمعنى حصول
 الامثال به او لا فعلى لا نكاره او لا
 والخيار انه يوجب اما او لا فلان الامر
 ان يقي متعلقا بعين المآتي به كان طلب
 تحصيل الحاصل او بغيره فلم يكن المآتي به
 كل المأمور به والمفروض خلافه
 واما ثانيا فلا بد بتقضي الحسن وما كان
 ذلك الا بالصحة الشرعية وانما ثالثا
 فلا بد لو لم ينقص عن عهده بذلك
 لوجب عليه ثانيا وثالثا فلم يعلم امثال
 مع انه لا يفيد التكرار وقيل لا يوجب
 بل هو مثبت بدليل آخر

أما أولا فلان النهي لا يقتضي فساد
النهي عنه حتى تجوز الصلاة في الأرض
المقصوبة والبيع وقت النداء وكذا
الامر لا يقتضي الصحة بحكم قياس
العكس قلنا النهي المطلق يقتضي فساد
النهي عنه كما سياتي وفي المثالين قرينة
على ان النهي للمجاور فلذا جاز على
ان بينهما فرقا وهو ان الانتهاء عن
الشيء يكون بترك شيء منه فيمكن ان
يكون المطلوب ترك وصفه او مجاورته
لما لا امثال به فليس الا لبيان مجمعه
واما ثانيا فلان مقتضى الامر فعل
للمأمور به وسقوط التكليف زائد قلنا
سقوط التكليف يقتضي مقتضى وهو
المعنى كما سبق (وكما يانه على وجهه
يوجب ايضا) (انتهاء الكراهة) لانه
الامر يقتضي حسنا لا يجمع الكراهة
ويروى عن ابي بكر الرازي انه قال
صفة الجواز ثبت بمطلق الامر
شرعا لكنه يتناول المكروه ايضا
بدليل اداء عصر يومه بعد تغير
الشمس فانه حار بمأمورية شرعا مع
كراهة مكروهها وبدليل طواف المحدث
فانه ايضا حار بمأمورية مع كونه
مكروها قلنا للمأمور به نفس
الصلاة ولا كراهة فيها وانما الكراهة
في التأخير الى وقت يكون العادة فيه
تسبها بالكثرة ولا امر بحسبه وكذا
المأمور به نفس الطواف ولا كراهة فيه
وانما هي لمعنى في الطائف وهو الحدث
ولا امر بحسبه ايضا

مختص بالخاص وان بقي متعلقا بغير ذلك لما اتى به يلزم ان يكون الثاني به اولا كل
المأمور به والامر يبق متعلقا بذلك الغير لخصوص ما ونة ذلك الامر والامر باطل
لانه خلاف المفروض اذ المفروض انه اتى بالمأمور به على وجهه وان لم يبق متعلقا
لابعدا ولا بذلك بل كفى عن ما ونة اتيان المأمور به على وجهه فهذا معنى ايجابه
السقوط وخروج العهدة ولما بطل الاولان تعين الثالث وهو المطلوب
والجواب عنه ان اختيار الشق الثالث اذ النزاع في حصول الاجزاء والامثال بطل
اتيان المأمور به على وجهه وانما النزاع في ان ذلك الاجزاء هل هو من الاتيان
نفسه او من دليل آخر ولا يلزم من عدم بقاء الامر بعد الاتيان به حصول الاجزاء
من الاتيان لجواز ان يكون من دليل آخر كما ذهب اليه الفرقة الثانية وهذا
هو الجواب عن الوجهين الاخيرين الثاني لن الامر يقتضي حسن المأمور به
على ما تقدم وحسنه يقتضي الصحة الشرعية لان ما لم يصح شرعا لا يحسن
فاذا صح شرعا سقط القضاء الثالث انه اولم يخلص من عهده باتيان المأمور به
على وجهه يوجب عليه ثانيا وثالثا وهكذا واضح الفريق الآخر بوجوه ذكر
الشارح اثنين منها مع جوابها من وجوههم ان الاتيان بالمأمور به على وجهه
لو كان مستلزما لسقوط القضاء لان المصلحة بظن الطهارة او سقط عنه القضاء
اذا ثبت حدثه بعده لانه ان يكون مأمورا بها مع تعين الطهارة او مع ظنها
فان كان الاول اثم لانه لم يأت بالمأمور به على وجهه وان كان الثاني سقط
عنه القضاء لانه اتى به على وجهه لكنه لا يأم ولا يسقط عنه القضاء بالاتفاق
اجيب عنه بان لا يلزم عدم سقوط القضاء فانه مختلف فيه ونحن نختار سقوطه
وبان ما يجب عليه الاتيان به ليس بقضاء لما اتى به اولا بل هو واجب آخر مثل
ما اتى به وجب عليه بسبب آخر عند تبين الحدث لا بالسبب الاول ورد هذا بيان
ما اتى به ثانيا تماما في الوقت او بعده فان كان الاول فهو إعادة فحينئذ
يبطل قوله بسبب آخر لا بالسبب الاول وان كان الثاني فهو قضاء لا محالة
فحينئذ يبطل قوله ليس بقضاء لما اتى به (قوله على ان النهي للمجاور) اعني
الأرض المقصوبة ووقت النداء ذلله عن نفس الصلاة والبيع وانما النهي عن
ايقاعهما في ذلك المكان والوقت حتى لو كان النهي عن نفسه لم يجز اطلاق (قوله
على ان بينهما) اي بين الامر والنهي وهو عبارة على الجواب مختصة بان قياس
الامر على النهي قياس مع الفارق فلا يصح الاحتجاج المذكور (قوله او مجاورته)
المطلوب بالنهي في المثالين المذكورين ترك المجاورة (قوله مقتضى مقتضى)

كلاهما على صيغة المفعول (قوله لان الامر لا يبق امر بعد ما نسخ موجهه)
 لان مقتضاها لازم يستلزم انتفاء المفعول (قوله فلا يفيد الجواز) لو قلنا
 فلا يبق الجواز لمكان اولي (قوله لان انتفاء الخاص) احسن الجواز الواقع
 في ضمن الواجب (قوله مع نسخ وجوبه) ونسخ وجوبه يستلزم نسخ
 الجواز الواقع في ضمن وجوبه (قوله بل لا انتفاء الموجب) لقائل ان يقول
 ان بقاء الجواز يخفى عن بقاء الموجب فانقضاءه لا يستلزم انتفاءه فلا يولى
 في الجواب ان يقال لا نسلم ان انتفاء الواجب لا يستلزم انتفاء الجواز كيف
 وان الجواز الثابت في ضمن الواجب هو الجواز القيد باعتناء الترتيب وذلك الجواز
 لا يبق بالانتفاء الوجوب والجواز الآخر لا يبق له من دليل ولا دليل له (قوله
 لا خلاف فان طلب الامر) اعلم انهم اتفقوا على ان امثال المأمور باتيان
 المأمور به مطلق وان طلبه ذلك شرط لصيرورة الصيغة امر لانه لفظ طلبه
 الفعل واختلفوا في اشتراط ارادة الامر ذلك على امثال المأمور فقالوا
 انهم اشتهوا انها ليست بشرط خلافا للمعتزلة بناء على ان تخلف امر الله تعالى
 عن امره لا يجوز عندنا لان كل كان امر الله تعالى وما ليس بكان ليس بمراء
 الله تعالى ويجوز عند المعتزلة واوجبوا عليه بوجوه الاول انه تعالى امر الكافر
 لايمان فلا يريد الكفر منه والامر بخلاف امره والامر بخلاف امره
 بعد سخطه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قلنا لا نسلم ان الامر بخلاف
 امره يمتنع به صفها وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الامر محصورا في ايقاع
 المأمور به بل يمكنه لا يمتنع فيه الا ترى ان السيد قديما من عبده امتحانا
 به ان يطيع امره او لا واضع ارادة من غير ماله باله لا يمتنع امره بغير ماله
 الصبيان لا يظهر اعتذاره الا ان لو كان الامر من الله لكان فعله موافقة
 لارادة الله فتكون طاعة وهو باطل قلنا الظاهر موافقة الامر لاموافقة الارادة
 والامر غير الارادة الثالث انه لو كان امر الله تعالى لكان واقعا بصفته والرضى
 بالانتفاء واجب فكان الرضى بالكفر واجبا واللازم باطل لان الرضى بالكفر
 لا يمتنع بالواجب هو الرضى بالانتفاء لا بالمقتضى والكفر يقتضى لا قضاء (قوله
 ان بعض المأمورين بالامان لم يمتثلوا) كالكفار فانهم امروا بالامان ولم يمتثلوا
 لقولهم كان الامر عين الارادة او مستلزا لها لزم تخلف المراد عن الارادة واللازم
 باطل لان كل ما كان فهو امر الله تعالى وما لم يكن ليس بمراده تعالى فكفر
 الكافر بمراده تعالى وامتثل ليس بمراده تعالى وان كان المأمور به كان قيل

(ويؤول جواره) اي المأمور به (بأنسخ
 وجوبه) لان الامر لا يبق امر بعد
 ما نسخ موجهه وهو الوجوب فلا
 يفيد الجواز كما لا يفيد الوجوب وقال
 المشافعي يبق صفة الجواز اذا لم يوجب
 انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لان انتفاء
 الخاص لا يوجب انتفاء العام وبما يدل
 عليه جواز صوم عاشوراء مع نسخ
 وجوبه قلنا انتفاء الجواز ليس لانتفاء
 الوجوب بل لانتفاء الموجب وهو الامر
 واما جواز صوم عاشوراء فلم يستفد
 من الامر المنسوخ بل انما جاز لكونه كسائر
 الايام الجاز فيها الصوم (واراد وجوده)
 اي المأمور به (ليست شرطا لصحة
 الامر) لا خلاف فان طلب الامر
 امثال المأمور بشرط صيرورة الصيغة
 امر او امثال الخلاف في ارادة الامر ذلك
 فعندنا ليس بشرط خلافا للمعتزلة
 بناء على ان تخلف المراد عن ارادة الله
 تعالى للمأمور به لا يمتنع بالامر بالامان كما
 عن الامر ان بعض المأمورين بالامان
 لم يمتثلوا وانما جاز ذلك عند المعتزلة لم
 يحتاجوا الى القول بالانتفاء ونعم لم
 يحقق هذه المسئلة في علم الكلام

ووجه البناء أن الخلاف وإن كان في الأمر الأعم من أمر الله تعالى وغيره لكننا لما لم نجوز تخلف أمر الله تعالى عن إرادته مع أمره بما يعلم أنه لا يقع لنا القول بأن الأمر مطلقا لا يستلزم الإرادة فأنالوقلنا أن الأمر يستلزمها للزم الاستلزام في جميع الصور ومن جعلها أمر الله تعالى ولا نقول بالاستلزام فيه والمعتزلة لما لم يفرقوا بين إرادة الرب وإرادة العبد في جواز تخلف المراد أنجه لهم القول بالاستلزام (ويؤمر الكفار بالإيمان) بالاتفاق لأن النبي عليه السلام بعث إلى الناس كافة للدعوة إلى الإيمان قال الله تعالى قل يا أيها الناس إني رسول الله اليكم جميعا (و) يؤمر أيضا بلا خلاف بأحكام (المعاملات) لأن المطلوب بها معنى ديني وذلك بهم السبق وأنهم آثروا الدنيا على الآخرة ولا منهم ملتزمون بعقد الذمة أحكاما فيما يرجع إلى المعاملات (و) يؤمر أيضا بلا خلاف بأحكام (العقوبات) من الحدود والقصاص وغير ذلك لأنها تقام بطريق الجزاء والأيذاء لتكون زاجرة عن أسبابها وهم بها يبق من المؤمنين (واعتقاد) أي يؤمر أيضا بالاتفاق باعتقاد (وجوب العبادات) حتى أنهم يؤخذون في الآخرة بترك الاعتقاد لأن ذلك كفر على كفر

فعلى هذا يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفا بالحال لاستحالة وقوعه قلنا الذي امتنع وقوعه ما لا يكون متعلقا بالقدرة الكاسية عادة لاستحالة وقوعه في نفسه كاجتماع التقيضين أو لاستحالة صدوره عن العبد عادة كحمل الجبل لا ما لا يكون مقدورا بالفعل للمكلف به والإيمان في نفسه مقدور له بالقدرة الكاسية فيصح التكليف به (قوله أن الخلاف) أي أن فيما نحن فيه يعني اشتراط الإرادة لصحة الأمر وعدم اشتراطها (قوله ويؤمر الكفار بالإيمان) أعلم أنهم اتفقوا على أن الكفار مكلفون بالإيمان لأنهم أهل لإدائه فكانوا أهلا لوجوبه أيضا فوجب عليهم وبالمعاملات الشرعية أيضا لكونهم أهلا لإدائها إذ المطلوب منها مصالح الدنيا وهم البق بأمور الدنيا من المسلمين لأنهم آثروا الدنيا على العقبى ولما التعليل بأنهم ملتزمون بعقد الذمة أحكاما فاختص من الدعوى لأن الدعوى في حق الكفار لا في حق أهل الذمة فقط وبالعقوبات أيضا من الحدود والقصاص لأن المقصود من العقوبات الانزجار عن الأقدام على أسبابها وهم بالانزجار الذي دفعا للفساد عن العالم والحاصل أن من كان أهلا لحكم الوجوب وهو المطالبة بالأداء كان أهلا لنفس الوجوب والكفار لما كانوا أهلا لإدائه الإيمان والمعاملات والعقوبات واعتقاد وجوب العبادات كانوا أهلا لوجوبها أيضا فكانوا مكلفين بها حتى كانوا يؤخذون في الآخرة بترك اعتقاد وجوب العبادات واختلفوا في وجوب أداء العبادات في حق أحكام الدنيا فذهب الشافعي والرافعيون منا إلى أنهم يؤمر بها وذهب عامة مشايخ ما وراء النهر منا والقاضي أبو زيد وفخر الإسلام وجهور المتأخرين إلى أنهم لا يؤمر بها وفائدة الخلاف لا تظهر في أحكام الدنيا فإنهم لو أدوها لا يصح بالاتفاق كفرهم ولو أسلموا لا يجب عليهم القضاء إلا جاعا وإنما يظهر في حق أحكام الآخرة فمقتد الأولين يعاقبون بتركها دون الآخرين ومن هنا قالوا أن تكليفهم بالفروع إنما هو تعذيبهم في الآخرة بتركها كما يعذبون بترك الأصول واعتقاد وجوبها بمنسك الأولون بالنقل والعقل أما العقل فلنقله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولقوله تعالى وويل للذين لا يؤتون الزكاة وأما العقل فلأن سبب الوجوب مقرر وصلاحيته الذمة له موجودة بشرط الأهلية وإن كان معدوما حالا لكنه يمكن حصوله بتقديم الإيمان كالجنب والمحدث ما موران بالصلاة بتقديم الظاهر ولو سقط الأداء بعد تحقق هذه الأمور للكفر كان ذلك تخفيفا والكفر لا يصلح تخفيفا لأنه أغلظ الجنايات والفسق والجهل لا يصلحان

سبب الدلائل قال الكفر اول وانما لا يجب عليهم القضاء بعينه الاسلام لقوله تعالى
 قل الذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ولقوله عليه السلام الاسلام
 يجب ما قبله فانما ما توا على الكفر لم يوجد المسقط وهو الاسلام فيعاقبون على
 تركها ووجوب الحكم الوجوب ليس هو الاداء حتى يقال ان الاداء لا يصح منهم فلا يجب
 عليهم فان الايمان يجب على من علم الله تعالى انه يموت على الكفر والصلاة يجب
 على كل مسلم علم الله تعالى انه لا يصلي مع ان الاداء غير ممكن منه لا بخلاف علم
 الله تعالى وخلاف علم الله يمتنع وقوعه لكليهما وجبا عليه لتوجه العذاب
 في الآخرة فكذا فيما نحن فيه وجب لتوجه العذاب في الآخرة وتيسر الآخرون
 بالنقل والعقل ايضا اما النقل فلقوله عليه السلام حين بعث معاذ الى اليمن اذعهما
 الى الاسلام فان هم اجابوا فاعلمهم ان عليهم خمس صلوات الحديث فانه تنصب
 على ان اداء الشرائع مرتبط على الايمان فعمل منه انه على تقدير عدم الاجابة
 لا ترضى للشرائع اما عند القائلين بمفهوم الشرط فظاهر واما عند غير القائلين
 به فلعدم الدليل على فرضيتها لانه دليل على عدم الفرضية والعمومات الواردة
 في فرضية الصلاة واردة في فرضيتها على المؤمنين دون الكفار والام يقع خلاف
 واما العقل فلو جهين احدهما ان الامر بالعبادة لئلا الثواب والكافر ليس
 اهلا له والثاني ان حصول الشرط الشرعي شرط للتكليف بالشرط والايمان
 شرط لصحة كل عبادة فلا يصح التكليف بها بدون الايمان بخلاف المحدث
 والجب حيث كلفا باداء الصلاة مع فقد ان الشرط وهو الطهارة فان حصول
 الاهلية بالايمان وقبول الاحكام قائم مقام الشرط فكان الشرط موجودا حكما
 بخلاف ما نحن فيه واما قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين وقوله
 تعالى وويل للذين لا يؤتون الزكاة فجاز ان يحمل على ترك اعتقاد وجوب الصلاة
 والزكاة فلا دلالة فيها على التكليف بالعبادات فان قيل ان سقوط الخطاب
 والتكليف باداء العبادات تخفيفا لهم والكفر لا يصلح للتخفيف قلنا ذلك ليس
 تخفيفا لهم بل تغليظ لما فيه من تحقيق العقوبة في الآخرة لاجراجهم عن اهلية
 تواتر العبادات نظيره ان الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس لانه
 غير مفيد فكذا هنا ولما قل ان يقول ان استحقاقهم للعقاب بترك الاداء اقوى وابلغ
 من اجراجهم عن اهليته وتمثيلهم بمسئلة الطبيب للعليل لا يستقيم لان اسوأ حال
 العليل ان يموت فترك المداواة في حقه تغليظ وليس فوقه شيء واما الكافر
 فلا تنهى لمراتب عذابه حتى يكون ترك الخطاب تغليظا ليس فوقه شيء (قوله)

فيعاقب عليه كما عاقب على اصله
 الكفر وانما الخلاف في وجوب اداء
 العبادات في الدية فذهب القرافيون
 معا الى انهم يؤمرون وهو ذهب
 المشافعي وعند عامة مشايخ ديار
 ما وراء النهر (لا) يؤمرون باداء
 (انما يحتمل السقوط منها) اي
 من العبادات واليه ذهب القاضي
 ابو زيد والاعلم تبيين الأئمة وفخر
 الاسلام وهو المختار عند التأخرين
 ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال
 الكفر ولا في عدم وجوب القضاء
 بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف
 في انهم يعاقبون في الآخرة بترك
 العبادات زيادة على عقوبة الكفر
 كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا في الميراث
 وهو الموافق لما في اصول الشافعية ان
 تكليفهم بالعبادات انما هو لعدم
 تركها كما يعذبون بترك الاصول

(فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب) اي وجوب اداء العبادات حتى
 في حق الواخذة الاخرية لاني حتى الواخذة الدينية (قوله فانه بالاداء بصير افعال
 لما وعد الله تعالى) يعني ان الايمان ضد الكفر ولا يجتمعان وانما جاء الحق زهق
 الباطل فصير افعالا لنيل الثواب بذهاب الكفر بخلاف العبادات فانها ليست
 منافية للكفر فلا يصير الكافر افعالا لنيل الثواب بمجرد حصول العبادة فاما بترك
 الكفر (قوله اي من الخلق الذي) لصدق تعريف الخاص عليه لانه لفظ وضع
 لمعنى واحد على الانفراد اعم ان انتهى في اللغة هو المنع واختلفوا في تعريفه
 على اصطلاح الاصول على خلاف ما في حد الامر مقبولا ويزيدنا قبل هو لفظ
 طلب به الكف جرما بوصفه استعلاء واختاره المصنف وبين فائدة فيرده وفيه
 اشارة الى ان المطلوب بالتهني هو الفعل كالمطلوب بالامر الا ان المطلوب بالتهني
 فعل مخصوص وهو الكف عن فعل آخر من حيث انه كف عنه لا من حيث انه
 عندهم فعل فالاول ان يذكر هذا المقيد ايضا كما ذكر (قوله لا من حيث انه مفهوم
 برأيه آه) والمطلوب بالامر ليس فعلا مخصوصا بل هو المصدر الذي اشتق
 منه الضيغة وقيل انه اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وفيه ايضا
 اشارة الى ان المطلوب به هو الفعل بخلاف التعريف بانه قول القائل لا تفعل
 مجردة عن القرائن الصارفة عن التهني فان الظاهر منه ان المطلوب به هو العدم
 كما ذهب اليه بعضهم لا الفعل قالوا والصحيح هو الفعل لان العدم غير مقتدر للعبادة
 فلا يصح التكليف به ويمكن ان يجاب عنه بان عدم الفعل مقصور به باعتبار
 استمراره اذ لا يفعله فيزول استمراره وان لا يفعله فيستمر عدمه وكذا الظاهر من
 التعريف بانه صيغة لا تفعل بأرادات ثلاث وجود اللفظ ودلالته والامتنال هو
 العدم ثم اتفقوا على ان صيغة التهني تستعمل في التحريم والكراهة والتحقيق ويطلق
 بالعاقبة والدعاء والياس والارشاد الى ما هو الاوفق والشفقة وعلى انها محاذ
 في غير التحريم والكراهة واختلفوا فيها فقيل انها حقيقة في التحريم محاذ
 في الكراهة وقيل بالعكس وقيل بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وقيل بالتوقف
 (قوله طلب به) اي باستعانة ذلك اللفظ (قوله جرما) صفة مصدر محذوف
 اي طلبا جرما (قوله اي اطلب الكف) الظاهر ان اللام ههنا لغرض
 لاضالة الوضع لان الموضوع ههنا هو الكف لا طلبه (قوله يوجب صوام الترك)
 اختلفوا في ان موجب التهني ما هو والشهور انه وجوب الانتهاء عن التهني عنه
 (قوله اي اطلب الكف) مائة كما في حقه (قوله لا من حيث انه مفهوم
 الموضوع للاخبار عن طلب الكف
 (استعلاء) خرج به الدعاء والياس

(فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب) اي وجوب اداء العبادات حتى
 في حق الواخذة الاخرية لاني حتى الواخذة الدينية (قوله فانه بالاداء بصير افعال
 لما وعد الله تعالى) يعني ان الايمان ضد الكفر ولا يجتمعان وانما جاء الحق زهق
 الباطل فصير افعالا لنيل الثواب بذهاب الكفر بخلاف العبادات فانها ليست
 منافية للكفر فلا يصير الكافر افعالا لنيل الثواب بمجرد حصول العبادة فاما بترك
 الكفر (قوله اي من الخلق الذي) لصدق تعريف الخاص عليه لانه لفظ وضع
 لمعنى واحد على الانفراد اعم ان انتهى في اللغة هو المنع واختلفوا في تعريفه
 على اصطلاح الاصول على خلاف ما في حد الامر مقبولا ويزيدنا قبل هو لفظ
 طلب به الكف جرما بوصفه استعلاء واختاره المصنف وبين فائدة فيرده وفيه
 اشارة الى ان المطلوب بالتهني هو الفعل كالمطلوب بالامر الا ان المطلوب بالتهني
 فعل مخصوص وهو الكف عن فعل آخر من حيث انه كف عنه لا من حيث انه
 عندهم فعل فالاول ان يذكر هذا المقيد ايضا كما ذكر (قوله لا من حيث انه مفهوم
 برأيه آه) والمطلوب بالامر ليس فعلا مخصوصا بل هو المصدر الذي اشتق
 منه الضيغة وقيل انه اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وفيه ايضا
 اشارة الى ان المطلوب به هو الفعل بخلاف التعريف بانه قول القائل لا تفعل
 مجردة عن القرائن الصارفة عن التهني فان الظاهر منه ان المطلوب به هو العدم
 كما ذهب اليه بعضهم لا الفعل قالوا والصحيح هو الفعل لان العدم غير مقتدر للعبادة
 فلا يصح التكليف به ويمكن ان يجاب عنه بان عدم الفعل مقصور به باعتبار
 استمراره اذ لا يفعله فيزول استمراره وان لا يفعله فيستمر عدمه وكذا الظاهر من
 التعريف بانه صيغة لا تفعل بأرادات ثلاث وجود اللفظ ودلالته والامتنال هو
 العدم ثم اتفقوا على ان صيغة التهني تستعمل في التحريم والكراهة والتحقيق ويطلق
 بالعاقبة والدعاء والياس والارشاد الى ما هو الاوفق والشفقة وعلى انها محاذ
 في غير التحريم والكراهة واختلفوا فيها فقيل انها حقيقة في التحريم محاذ
 في الكراهة وقيل بالعكس وقيل بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وقيل بالتوقف
 (قوله طلب به) اي باستعانة ذلك اللفظ (قوله جرما) صفة مصدر محذوف
 اي طلبا جرما (قوله اي اطلب الكف) الظاهر ان اللام ههنا لغرض
 لاضالة الوضع لان الموضوع ههنا هو الكف لا طلبه (قوله يوجب صوام الترك)
 اختلفوا في ان موجب التهني ما هو والشهور انه وجوب الانتهاء عن التهني عنه
 (قوله اي اطلب الكف) مائة كما في حقه (قوله لا من حيث انه مفهوم
 الموضوع للاخبار عن طلب الكف
 (استعلاء) خرج به الدعاء والياس

(استعلاء) خرج به الدعاء والياس

الاتفاق موجب ضلوه وجوب الانتهاء في البركان ان موجه ضرورة النهي
 جازا واما وجوب الانتهاء فحكمه من حيث هو امر بضمه في الحقيقة كانه
 وجوب الانتهاء موجب الامر الثابت بالنهي واما موجه ضرورة النهي عند
 حرمانه فالحق ان وجوب الانتهاء موجب ضرورة النهي عند حرمانه مقتضاه
 كالمصحح تأمل ثم اختلفوا في انه هل يوجب دوام الانتهاء عند اولابوجه والاكثر
 على الاول واخاره المصنف واجب عليه بان معنى لا تضرب مثلا لا يصدر منك
 ضرب و التكرار في سابق التي نعم ولقاتل ان يقول لا تسلم ان معنى لا تضرب ذلك
 بل هو محل النزاع ولولم ذلك ولكن كون التكرار في سابق التي اما انما يقتضي
 عموم الضرب لافراة اى لا تضرب باى ضرب كان ولا يقتضي عموم الزمان
 والاقوات فلا يمنع وقوع الضرب في المستقبل ولا يوجب الدوام والاولى
 في الاستدلال على مقتضى الخبر ان العلماء لم يروا في جميع الزمان والامصار يستدلون
 بالنهي على دوام الانتهاء من غير تكرار فيكون اجابا على انه يوجب الدوام الا ان يدل
 على انما يقتضي الدوام كقوله تعالى لا تقربوا الصلاة واسمى حكرى فانه معيد بوقت
 التكرار وقال قوم انه لا يوجب الدوام لانه قد ينقطع عنه في نهى الحائض عن الصلاة
 والصوم فلا يقتضي في صورة اخرى اذ لا قائل بالفصل قلنا انه نهى مقيد بوقت
 الطهر من اقراء عليه السلام في الصلاة ليام اقراءك والكلام في النهي المطلق
 دون المقيد (قوله لا موجه) لانه لو كان موجه لم يستقم التقسيم الا في من انه
 اما لعينه ولغيره لانه حينئذ يكون النهي لاهين النهي عنه اوليه فاستقيم على
 مذهب الاشعري لا على مذهبا (قوله وليس المراد به انه فيجى اه) يعني انه
 ليس المراد بكون النهي عنه فيها لعينه ان الفعل المنهي عنه من حيث هو
 وفي نفسه مع قطع النظر عن اضافته الى الغير فيجى كانه ليس المراد بكون المأموره
 حسنا نفسه ان الفعل المأموره من حيث هو مع قطع النظر عن اضافته الى
 الغير حسن لما تقرر ان الاضافة الى الغير داخله في حقيقة الفعل الصريح والحسن وان
 فيه وحسنه لجهات يقع ذلك الفعل على تلك الجهات والالزام بكون الايمان
 مطلقا حسنا والصلاة حسنا والكفر مطلقا فيها وليس كذلك بل الحسن لعينه
 هو الايمان بالله والصلاة الى الله واما الايمان بالجنت والطاغوت وكذا الصلاة
 اليها فجميع لعينه وكذا الكفر الى الله فيجى لعينه والكفر الى الجنت والطاغوت
 حسن لعينه فالحسن لعينه هو الايمان المضاف الى الله بمعنى ان عين الايمان
 المضاف الى الله تعالى بحسن وكذا الصلاة المضافة الى الله تعالى بحسن
 ان الصلوة في داخله في حقيقة الفعل وجهه لجهات يقع هو عليها بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي فيجى

لان معنى لا تضرب مثلا لا يصدر
 منك ضرب والتكرار في سابق التي نعم
 (الادليل) انه على الصلاة والسلام
 كقوله تعالى لا تقربوا الصلاة واتم
 سكرى قال المصنف قد استدل الدوام
 عنه في نحو نهى الحائض عن الصلاة
 والصوم قلنا ذلك نهى مقيد مع
 عموم لاوقان الحائض والصلاة
 في المطلق (ونفصى الفج) لا يقتضي
 كونه نهى عن الفحصان كالجنت او محظا
 لغيره كالمطلوع او غير ذلك بل يقتضي
 كالمراة وبالجملة كل ملتبس وجب الذم
 في نظر المعقول ومجانب في المعاملات
 فان ذلك يدرك بالفعل ورويه الشرح
 ان لا يتحقق (بل يعني كونه) اى
 النهي عنه (منطلق الفهم) فما جلا
 (في الحديث) متعلق (الفتاوى) كجلا
 (في الفهم) اى كونه الفعل بحيث
 يستحق بمفاعله في حكم الله تعالى
 بالذم والعقاب قال هذا هو محل
 الخلاف فيجى في الحسن وفي اخبره
 لفظ يقتضي على ما يوجب اشارة الى
 ان الفج لازم متقدم بمعنى انه يكون
 فيها فينهى عنه لان النهي يوجب
 الفج كما هو رأى الاشعري والاقوال
 السابقة في الحسن جارية في الفج
 ايضا فلا حاجة الى اعادتها بعد
 ما عرفت (فهو) اى اذا كان الفج
 منفضى النهي لاموجه فالفج (اما
 لعينه) اى عين النهي عنه سواء فيج
 جميع اجزائه او بعضها وليس المراد
 به انه فيج من حيث هو هو لما تقرر
 ان الصلوة في داخله في حقيقة الفعل وجهه لجهات يقع هو عليها بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي فيجى

كان عين الكفر المضاف الى الله تعالى قبيح فالإيمان من جهة وقوعه لله تعالى
 حسن ومن جهة وقوعه لغيره قبيح والكفر على عكسه واختلاف الجهة وكونها
 منبهاً للحسن والقبح لا يضر كون ذى الجهة حسناً لعينه وقبحاً لعينه وهذا
 هو المراد بقوله بل المراد ان عين الفعل الذى اضيف اليه النهى قبيح يعنى ان عين
 الفعل الذى اضيف الى الغير من حيث انه مضاف الى ذلك الغير قبيح لا الى عين
 الفعل الذى نهى عنه قبيح من حيث انه نهى عنه لانه يرجع الى مذهب الاشعري
 من ان الفعل نهى عنه قبيح فالكفر المضاف الى الله تعالى قبيح من حيث انه
 مضاف الى الله تعالى ومعنى قوله باعتبار كفران النعمة باعتبار اضافته
 الى الله لانه لا يكون كذلك الا باضافته الى الله تعالى لان الكفر المضاف
 الى الجبت والطاغوت ليس كفراناً للنعمة وكذا سائر ما يكون قبيحاً او حسناً
 لعينه من الافعال فان الظلم قبيح باعتبار اضافته الى غير المحل المحترم وهو مالى
 المسلم والذمى وباعتبار اضافته الى المحل الغير المحترم وهو الحر بنى حسن لعينه
 (قوله كبيع الحر) وكذا بيع المضامين والملاقيح واللوأطة فان الوطى انما شرع
 في محل قابل للتوا لدب عقد شرعى او ملك عيىن والدبر ليس بمحل له فيكون تضييعاً
 للماء كنبذ بر الحنطة في الارض السبخة ومثال عدم الاهلية كالصلاة بغير
 طهارة فان الصلاة وان كانت حسنة في نفسها لكن الشرع لما قصر
 اهلية العبد لادائها على الطهارة صار فعله محدثاً عبثاً لخروجه عن الاهلية
 شرعاً فان قيل ان بيع الحر كان جائزاً في زمن بنى اسرائيل ولو كان قبيحاً لعينه
 لما جاز وكذا الكذب قد كان يجوز لاصلاح ذات البين وانقاذ بنى من القتل ولو كان
 قبيحاً لعينه لما جاز اجيب عن الاول باننا لانسلم ان بيع الحر كان جائزاً في ذلك
 الزمان بل كان يؤخذ للاستخدام لا للاسترقاق وعن الثانى باننا لانسلم انه محل له
 الكذب بل يستباح له ذلك مع قيام حرمة كما في اجراء كلمة الكفر كذا في شرح
 الهندي (قوله اى عدم المشروعية باصله ووضعه) اعلم انهم اختلفوا في النهى
 عن الشيء للقيح على مذاهب قيل انه يدل على عدم المشروعية شرعاً لالفة
 باصله ووضعه في العبادات والمعاملات وهو المختار عندنا وقيل بالعكس
 وقيل لا يدل فيهما اصلاً وقيل يدل شرعاً في العبادات لا في المعاملات واجمع
 الاول على دلالة عليه شرعاً بوجهين احدهما انهم لم يزلوا مستندين على
 البطالان وعدم المشروعية بالنهى في الانكحة والبيوع مثل ولاشكوا المشركان
 ولا تبعوا الذهب بالذهب فلحل الاجماع والثانى انه لو لم يدل على بطلان

وان كان ذلك لمعنى زائد على ذاته
 كالكفر والظلم والعبث فان قبحها باعتبار
 كفران النعمة ووضع الشيء في غير محله
 وخلوه عن الفائدة (وضعا) اى من جهة
 الوضع بان يضع الواضع اللفظ لفعل
 صرف قبحه بمنجر العقل قبل ورود السمع
 (كالكفر) فان قبح كفران النعمة
 من كوز في العقول (او) لعينه (شرعاً)
 لعدم المحلية او الاهلية او نحو ذلك
 (كبيع الحر) فان الشرع جعل محل
 البيع المالى المتقوم حال العقد لتحصل
 الفائدة والحر ليس بمال (وحكمه) اى
 احكم القبح لعينه وضعاً كان او شرعاً
 (البطلان) اى عدم المشروعية باصله
 ووضعه بخلاف الفساد فانه عبارة
 عن عدم المشروعية بوضعه لا اصله
 كاسياني

شرع لازم ان يكون نفى النهي عنه مصلحة تستدعي النهي وثبوتها ايضا مصلحة
 تستدعي صحته واللازم باطل لان المصلحين ان يساونا امتنع النهي لتعارضهما
 وان كانت مصلحة النهي من جوحة فاول ان لا ينهى عنه وان كانت
 راجحة امتنع الصحة واحضوا على عدم دلالة عليه لغة بان بطلان النهي عنه
 عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل على سلبها حتى تكون
 الدلالة لغوية ولا في معناه ايضا لان معناه لغة اقضاء الامتناع عن الفعل وسلب
 الاحكام ليس عينه ولا جزؤه ولا لازمه لغته لان الاحكام الشرعية حادثة
 فلا تكون اللغة مستلزمة لها لانفكاكها عنها قبل الشرع واخرج الثاني على
 دلالة عليه لغة بوجهين احدهما انهم لم يزوالوا مستدلين بالنهي على البطلان
 لغة واجب باننا لانسلم دلالة عليه لغة لجواز ان يكون شرعا الثاني ان الامر
 يقتضي الصحة والنهي لا يقتضيها فلا يدل ان يقتضي البطلان واجب باننا لانسلم
 ان الامر يقتضي الصحة لغة ولو سلم فلانسلم انه يلزم منه ان يكون مقتضى
 النهي البطلان لجواز انحاد حكمي التقيضين ولو سلم لقدم اختلاف حكميهما
 فاللازم من ذلك ان لا يكون النهي مقتضيا للصحة لا ان يكون مقتضيا للفساد
 لان عدم اقتضاء الصحة لا يستلزم اقتضاء عدم الصحة والفساد واخرج الثالث بان
 لو دل على بطلانه لغة او شرعا لتناقض التصريح بصحة النهي عنه لغة
 او شرعا ولكنه لا متناقضة فان الشارع لو قال نهيتك عن الربا عينه وان فعلت
 يثبت لك الملك صح من غير تناقض واجب بان التناقض ان دفع باعتبار ان التصريح
 اقوى من الظاهر فدفع البطلان لا باعتبار ان النهي لا يقتضي البطلان بل
 باعتبار ان التصريح بخلاف الظاهر قرينة صارفة عن الحمل على الظاهر
 الذي يجب الحمل عليه عند الجرد عن القرينة واخرج الرابع بوجهين احدهما
 انه لو لم يدل على صحة النهي عنه شرعا في العلامات لكان النهي عنه تحريم شرعي
 لان كل ما كان شرعا فهو صحيح شرعا اذ الشرعي هو الصحيح المعبر في نظر
 الشرع وينعكس بعكس التقيض الى قولنا ان ما لا يكون صحيحا في الشرع
 لا يكون شرعا فلو لم يكن النهي عنه صحيحا لم يكن شرعا بل يكون غير شرعي
 واللازم باطل لاننا لم قطعان النهي عنه في خصوص يوم الحز والصلاة في الاوقات
 المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء اللغوي واجب
 بان كلامنا في العلامات لا في المبادات وباننا لانسلم ان معنى الشرعي هو الصحيح
 المعبر في نظر الشرع لان الشرعي قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا الا ترى

ان الصلاة المأمور بتركها في قوله عليه السلام دعى الصلاة ايام افرات هي
 الصلاة الشرعية لا النعوية والصلاة المأمور بتركها فاسدة غير معتبرة في نظر
 الشارع بل المعنى الشرعي ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة العينية صحت
 ام لا كما تقول صلاة صحيحة وصلاة فاسدة الثاني انه لو لم يكن النهي بترك الصلاة الشرعية
 صحيحا لكان ممثلا عن المكلف فلا يمنع عنه لان المنع عن الممنوع حيث لا عدم
 الفائدة واللازم باطل واجب بانا سلطانا ان يكون ممثلا لكن الممنوع انما لا يمنع
 اذا كان الامتناع بسبب المنع عنه واما الامتناع لذات النهي عنه فانه يجوز
 ان يمنع عنه على ان قولكم هذا متفوض بقوله تعالى ولا تتكفروا بالشر كما تقولونه
 عليه السلام دعى الصلاة ايام افرات قل قد تكلموا بالشر كالتكلم بالفساد
 لم يمنع شرعا وقد منع هذا بيان حكم القبيح لعينه واما حكم القبيح لغيره اي
 لوصفه وهو الفساد فاختل فوافقه ايضا لان النهي هل يدل عليه فلو شرعا قبل
 يدل لفته لا شرعا وقبل بالعكس واخرج الاخرى بانه لو دل شرعا لتافق نصريح
 الصحة واللازم باطل فان الشارع لو قال لا تفعل في مكان كذا وان صليت فيه
 صحت صلاتك لم يكن تناقضا كما مر واجيب عنه بمثل ما مر من ان بلالته على
 الفساد ظاهر والتصریح بالصحة اخص منه وقد يترك الظاهر بمثلها اقوى منه
 واخرج الثاني بانهم لم يزلوا مستدلين على تحريم صوم يوم العيد بالنهي لوصفه
 ولم ينكر احد فصار اجلا على ان النهي صيغة تدل على فساد النهي عنه واجيب
 بانهم ان ارادوا بالفساد صحة الاصل دون الوصف فقيم وان ارادوا عدم صحتهما
 معا فهو ممنوع ومما ينبغي ان يعلم ههنا معنى البطلان والفساد والصحة والصحة
 في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء وعند المتكلمين
 عن موافقة امر الشارع وجب القضاء ام لا فصلاة من ظن انه فاسدة وليس
 كذلك صحيحة عند المتكلمين لوافقته امر الشارع بالصلاة على حسب حاله غير
 صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقطا للقضاء وفي المعاملات معنى الصحة
 كون العقد سببا لترتيب ثمراته المطلوبة شرعا كالبيع للملك ومعنى البطلان
 في العبادات عدم سقوط القضاء بالفعل وفي المعاملات تخلف الاحكام عنها
 وخرجها عن كونها سببا مفيدة للاحكام ومعنى الفساد ايراد البطلان عند
 اصحاب الشافعي وقسم ثالث عند غير البطلان وهو ما كان مشروطا باصله كحجر
 مشروع بوصفه كافي الكشف (قوله وليس بركعة) ولو قال وليس بشرطه لكان اوفق
 لقوله السابق ولا يكون من الشروط فان قيل ان النهي بتركها لم يصدق على

(واما ذلك) الفح (الغيره) اي غير النهي
 عنه حال كون ذلك الغير (وصفا)
 لازما للنهي عنه لا بتصور انفكاكه عنه
 ولا يكون من الشروط سواء صدق
 على المزموم نحو صوم الايام المنبهة
 اعراض عن ضيافة الله تعالى او لا
 كالتنقائه كما يوجد البيع بوجود الثمن
 ليكده لا يصدق على البيع ولبس ركه

ولا ركنه كذلك ليس وصفه لانه من قيل الامران والوصف من قيل المعاني
 قلنا انما بالوصف الله كور ما لا يكون مفصلا اصله من كان من الاعمال
 الواجب المعاني والتي وصف به المعنى كاذكرو الشارح (قوله لانه وسيلة الى
 البيع) قيل ان كونه وسيلة الى البيع لا ينافي كونه جزءا جزوا ان يكون ركنه
 جزءا للشيء وسيلة الى الآخر والاخر مقصودا اصلها الاول في الاستدلال على
 عدم كونه جزءا ان يقول ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم البيع
 وهذا لم يجوز مع عدم الثمن في ملكه نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه
 مبادلة مال بمال على التراضي والتلفظ بصيغة البيع لا يصح بشرطه وان لم يذكر
 الثمن كالبعض الذي لا يخص البيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فعملوه ركننا
 في هذا المعنى قوله ان يقول ان اجزاء الكل متساوية في كونهها مقصودة
 في الكل الا ترى ان الكل ينشأ بانتفاء اى جزء كان فلا يكون واحدا من الاجزاء
 وسيلة الى الآخر (قوله فان المعنى الموجب للبيع غير الصوم) لان الصوم نفسه
 مشروط بغيره كونه امساكا على قصد القرينة وقهر النفس لطاعة مولاهم والفقهاء
 في هذا القول كونه امراضا عن ضيافة الله تعالى في هذه الايام لانها مأمراكل
 ومحرمة فان قيل ان الامراض عن ضيافة الله تعالى في تلك الايام وترك الاجابة
 بل دعوة الله فيها ليس غير الصوم في تلك الايام بل هو عينه فيكون قبحا لعينه
 كترك السكون فانه عين الحركة وبالممكن قلنا ان الصوم هو الامساك عن
 المفطرات في تلك الايام من الطلوع الى الغروب والامراض عن تلك الاجابة ليس
 عينه بل لازم لوجوبه والخارجى صايدى عليه غير منقطع عنه فيكون غيره
 في الطريقة المعينة ان النهي يورد عن عين الصوم في هذه الايام فيكون قبحا
 لعينه لا لغيره مقصودا الى غيره صدور عن الحقيقة فلا يجوز الابدال والاحتياط عنه
 بان النهي عن الافعال الشرعية يقتضى قبحها لغيره عندنا الابدال يوجب قبحه
 الى القبح لعينه اذ لو قبح لانه لما كان مشروعا ولا دليل هنا اقول الصوم من حيث
 انه مضاف الى الايام المنهيه فيجب لعينه صفة الايمان من حيث انه مضاف الى
 تلك الايام فاقول قبح لعينه كما لا يخفى من حيث انه مضاف الى الله تعالى على
 ما تقدم من ان الضميمة في باب الحسنى والقيح داخله في حقيقة الافعال ومن
 حيث كونه امرا متعلقا بضيافة الله فيجب لغيره لان الامراض عن ضيافة الله
 ومقتضى لازم الصوم المضاف الى الايام المنهيه فصاحب الطريقة نظروا الى الاول
 ونظروا الى الثانى (قوله في العكس) بان بوجه الاخلاق بلطريق

قوله وسيلة الى البيع لا مقصودا على
 من يجرى الآلة الصانع (كصوم
 في الايام المنهيه) ففى في الايام
 المنهيه فان المعنى المضاف
 (غير الصوم) لكنه متصل به وهو وصفه
 وهو الامراض عن ضيافة الله تعالى
 (قوله كونه علة الامراض) (الاجزاء)
 للهيئته بتصور انك لا تجعله في
 ركنه ضد في حقيقة الصوم البيع لا فك
 الداء اشتغال عن السعى الواجب
 او لا قطع الطريق لانه لا يصدق
 على السفر (كالبعض وقت الداء)
 فان النهي فيه لاجل الاخلال بالسعى
 الى الجمعة الواجب والاخلال بالسعى
 مجاور للبيع قابل لا تفكاه عنه الا ترى
 ان البيع قد يوجد بدون الاخلال
 بان يتساعا في الطريق ذاهبين
 وبالعكس

بدون البيع بالملك في بيته قال السمرقندي وفيه بحث اذا نسل انفكالة ترك
 السعي عن البيع وقت النداء حالة التركة اذ الكلام في مثل هذا البيع لا في مطلق
 الانفكالة (قوله والنهي المطلق آ) لما بين معنى القبح لعينه ولغيره وذكر اقسامه
 شرع في بيان ان النهي المطلق عن القرينة الدالة على التبيع لعينه او لغيره ماذا
 يقتضي من انواع القبح اذ لا نزاع في ان النهي المقيد بالقرينة يجري على مقتضى
 القرينة وبيانه ان النهي اما عن الافعال الحسبة او عن الافعال الشرعية فان
 كان الاول فالاصل فيه انه يقتضي القبح لعينه بالاتفاق لان الاصل ان يكون
 عين النهي عنه فيها سواء كان قبح عينه لتبيع جميع اجزائه او بعض اجزائه الا ان
 يقتزن بالقرينة الدالة على ان النهي لغيره لا لعينه فيثبت يكون قبحا لغيره ثم ذلك
 الغير ان كان وضعا فحكمه حكم القبح في كونه باطلا وان كان مجازا لا يكون
 في حكم القبح لعينه وان كان الثاني فالاصل فيه عندنا انه يقتضي القبح لغيره
 الا ان يقتزن بالقرينة الدالة على ان النهي عنه لعينه كبيع الحر والملاقيح
 والمضامين فيثبت يكون قبحا لعينه وعند الشافعي يقتضي القبح لعينه كالنهي
 عن الافعال الحسبة الا ان يقتزن بالقرينة الدالة على القبح لغيره ثم اختلفوا في معنى
 الحسي والشرعي قيل الحسي ما يعرف حسا ولا يتوقف تحققه على الشرع
 كالزنا والقتل وشرب الخمر والشرعي ما يتوقف تحققه على الشرع ويعرف لله
 كالصوم والصلاة والبيع والاجارة والكاج والطلاق والعاق واعترض عليه
 بان مثل الصلاة والصوم وغيرهما لا يتوقف تحققها على الشرع بل قد يوجد من
 المكلف قبل ورود الشرع ايضا واجيب بانهم تعاطوها قبل ورود الشرع
 باعتبار انفسها ومعانيها اللغوية لا باعتبار كونها عبادة وعقودا معتبرة
 في الشرع فلنهما من هذه الجهة تتوقف على الشرع ورد بان المتوقف حينئذ
 على الشرع هو وصف كونها عبادة وعقودا شرعية فيلزم ان يكون جميع
 الحسيات داخلا في الشرع لان وصف كون الزنا وشرب الخمر معصية وحراما
 لا يتحقق بدون الشرع بل يتوقف عليه وقيل الحسي ماله وجود حسي فقط
 والشرعي ماله وجود حسي وشرعي معا باركان وشرايط معتبرة في الشرع
 واختاره في التوضيح وقيل الشرعي ما كان موضوعا في الشرع بحكم مطلوب
 فيه والحسي بخلافه واختاره الشارح (قوله او كونه الفعل شرعيا)
 عطف على القرينة ولا يخفى عليك ان كون الفعل شرعيا لا يصلح مانعا عنه
 للشافعي وانما يصلح لذلك عندنا فلا يحسن عطفه على ما قبله لان كون القرينة

(والنهي المطلق) عن القرينة الدالة
 على القبح لعينه او لغيره (عن الافعال
 الحسبة) وهي ما لا يكون موضوعا
 في الشرع حقيقة لحكم مطلوب كالسفه
 والعت واللوطة والزنا (بقتضى الاول)
 يعني القبح لعينه لوجود مقتضى وهو
 النهي الكامل لاطلاقه وانتفاء المانع
 وهو القرينة او كون الفعل شرعيا
 (كالمطل) فان قبحه مركز في العقول

الدالة على كون التهي لغيره مانعا اضافيا بلثا وبثه (قوله ويرد به الشرع ام)
 الانصب لما ذكره في تعريف الحسي ان يقول من غير حكم مطلوبه في الشرع
 لان ما ذكره بنصيب تعريف الحسي بما يتوقف تحققه على الشرع وهو من باب
 لما ذكرناه (قوله المقارن) صفة للتهي (قوله عن الظاهر) وهو ان يكون
 للفتح ليعينه لان الظاهر في اللفاظ هو الحمل على الحقيقة وحقيقة التهي عن
 الحسيات هو الفتح ليعينه (قوله لوجود المانع) وهو القرينة الصارفة عن
 الظاهر (قوله وهو الذي) لقوله تعالى يسئلونك عن المحض قل هو الذي
 فاعتر لوا النساء (قوله ولذا) اي ولكون التهي للمجاور (قوله ثبت به)
 اي بوطنى ٢٠ الحائض (قوله الحل لان زوج الاول) رجل طلق امرأته ثلاثا
 فانقضت عدتها وتزوجت باخر وقت حيضها فوطئها الثاني حال الحيض
 وطئها حالت الزوج الاول بوطنى الثاني حال الحيض وكذا ثبت النسب منه
 لو ولدت لسته أشهر وبكمل المهر اي تأخذ تمام المهر من الزوج الثاني لانصف المهر
 لكون الوطئ حراما ولا يبطل بفك الوطئ احصان القذف بل يحل لان الوطئ
 لا يفسد الغنة عن الزنا وهو الشرط في احصان القذف (قوله والتهي المطلق
 عن الافعال الشرعية) اعلم ان الافعال الشرعية المنهي عنها ان دل دليل على ان
 فتحها لعينه فباطل بالاتفاق كبيع الملاقح والمضامين والحر وان دل على ان فتحها
 لغيره فذلك العبران كل مجاور فهو صحيح مكروه كالمصلا في الارض المخصوصة
 وان كان وصفا لازما فصحيح باصله فاسد بوصفه عندنا خلافا للشافعي فانه
 يقول انه باطل كالتهي لعينه وان لم يدل دليل على انه لعينه او لغيره بل التهي ورده
 مطلقا فصحيح باصله فاسد بوصفه عندنا ايضا خلافا للشافعي فانه يقول انه باطل
 كالتهي لعينه وما ذكره في التلويح من انه حينئذ يصح باصله ولا يفسد بوصفه
 لعدم الدليل على ان فيه لموصفه فليس بصواب كيف وانه لو لم يفسد بوصفه
 ايضا لزم ان يكون صحيحا باصله ووصفه اذ لا واسطة بين الصحة والفساد حينئذ
 يكون التهي لغوا خلافا بيننا وبين الشافعي في مسئلتين كما صرح به المصنف حيث
 قال اول ان التهي المطلق عن الافعال الشرعية يقتضي الفسخ لغيره وضعا عندنا
 فصحيح باصله ويفسد بوصفه واستدل بما صله ان التهي عند فعل شرعي وكل
 فعل شرعي يمنع جريان التهي على اصله فالتهي عند منع جريان التهي على اصله دون
 وصفه فيصح اصله ويفسد بوصفه اما المصنفى فلا قطع بان الحائض انما يهيى
 عن الصوم الشرعي والصلاة الشرعية لا الامتناء والدعاء العويين والاعمال الكبرى

ورده الشرع ام لا (والتهي) عن
 الافعال الحسية المقارن (بالقرينة)
 الصارفة عن الظاهر يقتضي
 (الثاني) يقتضي الفسخ لغيره لوجود
 المانع (في الوطئ) يعني في صورة
 كون ذلك الغير هو الوطئ فيكون
 التهي عنه (كالاول) يقتضي الفسخ
 ليعينه في ان كلا منهما باطل لان
 الاول فيصح ليعينه وهذا الغيرة (كالزنا)
 فانه فعل حسي وفتح لغيره وهو
 تضمنيع التسيب ولا يرافى الماء
 (لا الحساور) عطف على الوصف
 اي لا يكون التهي عند فعل صورة كون
 الغير المجاور كالأول حتى يكون فيهما
 لعينه حكما ولا يترتب عليه حكم
 شرعي (كوطئ الحائض) فان الدليل
 دل على ان التهي عن قربانها
 للمجاور وهو الذي ولذا ثبت به
 الحل للزوج الاول والنسب وتكميل
 المهر كالدخول في غير حال الحيض
 واحصان الرجم ولا يبطل به احصان
 القذف (و) التهي المطلق (عن)
 الافعال (الشرعية) وهي ما يكون
 موضوعا في الشرع لحكم مطلوب
 كالصلاة والبيع يقتضي (اول الثاني)
 يعني فيهما لغيره وصفا

فلا نه لولم يمنع جريان النهي على اصله لكان اصله فاسدا غير صحيح للنهي عنه
 كوصفه فيمتنع وقوعه من المكلف فلا يمتنع عنه لان المنع عن المنع حيث كان
 قبل ان المحال هو المنع عن المنع بغير هذا المنع كالحاصل بمتنع محصله اذا كان
 خاصا بغير هذا التحصيل واما المنع عن المنع بهذا المنع فليس بمحال بل كان
 مانهيا كذلك اجيب عنه بان هذا ينفي الاختيار وبعدم الابتلاء لانه اذا كان
 ممتعا بهذا النهي لا يكون وجوده في المستقبل منصورا شرعا اذ نصوره الشرعي
 لا يكون الا بمشروعيةه واذا كانت مشروعيته امتنع وجوده الشرعي لاحتماله
 فيبطل الاختيار ويسقط الابتلاء فعاد على موضوعه بالنقض لان النهي ابتلاء
 كالامر فان قيل انه منقوض لقوله تعالى ولا تتكفوا ما تكفوا آياؤكم فان نكاح
 الاباء لا ينصور وجوده ابدا لامتناعه بالنهي اجيب عنه بان النهي فيه معنى النفي
 مجازا فان قيل ان ادنى درجات المشروعية الصحة والاباحة وقد اتفق بالنهي
 فكيف يصح باصله قلنا النهي انما يبدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد
 لحكمه كالمالك للبيع وسقوط القضاء للصلاة فنقول بصحته اصلا لا باباحه وقال
 الشافعي ان النهي المطلق عن الافعال الشرعية يقتضي القبح لعينه فيبطل
 النهي عنه كافي الافعال الحسية واستدل عليه بوجهين احدهما التحريض ما ذكره
 فخر الاسلام من ان النهي المطلق نهي عن الافعال الحسية ونهي
 عن الافعال الشرعية وكل من القسمين يقتضي القبح لعينه عند الشافعي لان
 العمل بحقيقة كل قسم واجب لاحتماله اذا الحقيقة اصل في كل باب والنهي في اقتضاء
 القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن حقيقة ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى
 كان حسنا لعينه في عينه الا بدليل فكذلك النهي في صفة القبح وهذا لان المطلق من
 كل شيء يناول الكامل منه ويحتمل القاصر والكمال في صفة القبح في القبح لعينه
 فمن قال انه يكون مشروعا في الاصل فيجوز في الوصف يجعله مجازا في الاصل حقيقة
 في الوصف وهو عكس الحقيقة وقلب الوصف انتهى ولما ورد على ما ذكره
 فخر الاسلام المنع باننا لانسلم ان العمل بحقيقة كل قسم واجب ودعوى الضرورة
 بقوله لاحتماله باطله فانه لو كان واجبا لانسد باب المجاز وذلك باطل وما نال الامر
 ان النهي في اقتضاء القبح حقيقة فان الحقيقة استعمال اللفظ فيما وصلح له وما نحن
 فيه ليس كذلك لان ثبوت القبح ليس بطريق استعمال اللفظ فيه بل بطريق
 الاقتضاء على ان قياسه على الامر من قبيل اثبات اللغة بالقياس وهو باطل
 عند المصنف الى ما ذكره من التحريض والاختصاص لكنه رد عليه ايضا اناسلاما

(فيصح) النهي عنه حيث (باصله)
 وان قصد بوصفه (لان كون الفعل
 شرعا يمنع جريان النهي على اصله
 كما سبأ في ان شاء الله تعالى
 (قال الشافعي) النهي المطلق عن
 الافعال الشرعية يقتضي (الاول)
 يعني القبح لعينه فيبطل النهي عنه
 حيث (لاقتضاء الكمال) اي محال
 النهي فان المطلق متصرف الى الكامل
 (الكمال) اي محال القبح وهو الذي
 لعينه (كافي الامر) اي كالاقتضاء الكمال
 في الامر فان مطلقه ايضا يقتضي
 الحسن الكامل كما سبق (وللنضاد
 بين المشروعية والمعصية) فلا يجوز
 ان يكون النهي عنه مشروعا

ان المطلق كل شيء يتناول الكامل منه امكن قوله ان الكمال في الفهم لعينه
 ان اواحيه انه كذلك في الحسابات ففهم والكلام ليس فيه وان ارادته ليس كذلك
 في الشرعيات او مطلقا فهو ممنوع بل الكمال فيه في الفهم لغيره ابقاء النهي على
 حقيقته لانه لو كان فيهما لعينه كما قاله الشافعي لخرج النهي عن حقيقته لو كان
 نسخا والساني ان النهي يقتضي العصية والمشروعية تقتضي الرضى لان
 المشروعية استبعاد من الشارع اعماده بوضع طريق بوصول الذي رضى الله تعالى
 فيضادان واجاب عن الوجه الاول بما حاصله ان القياس على الامر قياس مع
 الفارق وعن الثاني بمنع التضاد بينهما مستندا لا خلافا جهة المشروعية
 والعصية ثم ذكر الخلاف الثانية بقوله وبقتضي النهي الفساد في الوصف
 لا البطالان خلافا له (قوله كمال المقتضى) على صيغة اسم المفعول (قوله
 بطل المقتضى) على صيغة اسم الفاعل (قوله لان النهي عنه يجب ان
 يكون متصور الوجود) ذكره بيا نا لما ذكره في الجواب والاولى ان يذكره
 دليلا مستقلا على المذهب من انه يصح باجماله وبفسد بوضعه كذكره القوم لانه
 لا يصلح الزام الخصم اذا خصم لايستلزم وجوب تصور وجود النهي عنه وانما قال به
 علما ونا قال محمد في كلب الطلاق في الرد على من قال اذا طلق الرجل امرأته
 حاله الحيض او في طهر جامعها فيه لا يقع الطلاق انه التي عليه السلام نهى عن
 صوم يوم النحر انها ناعما تكون او عمالا تكون والنهي عما لا يكون لغوا لا يقال
 الا على لا تبصر والادعي لا تطر فكون عمالا تكون ثم اتفق علماء الحنفية على وجوب
 تصور وجوب النهي عنه واستدلوا به على المذهب توضيحه ان الله تعالى ابتلى
 هادما بالامر والنهي بناء على اختيارهم في اطاعه نال ثوابه ومن عصاه استحق
 عقابه والابتلاء بالنهي اتماما لتحقيق اذا كان النهي عنه متصور الوجود في المستقبل
 بحيث لو اقدم عليه بوجد حتى بقي العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب
 او يكف عنه فيكون الايمان والترك مضافا الى اختياره ولو لا تصور
 وجود النهي عنه ممكنا لكان عدم النهي عنه لعدم امكانه في نفسه لا لا مشاع
 العبد منه ما اختياره فلا يشاب عليه فيصير النهي نسخا والنهي خلافا لان النهي
 يصرف في الخطا يمنع عن فعل النهي عنه باختباره والنسخ تصرف في الحكم
 المنسوخ برفع مشروعيته حتى لا يشاب على امتناعه عنه لعدم تعلقه باختباره
 كما في التوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات فله لا يشاب على امتناعه كما
 لا يشاب على امتناعه عن شرب الخمر لعدم وجدانه اياه فكان بين النهي الحقيق

(قلنا) في الجواب عن الدليل الاول
 (كمال المقتضى) بمعنى الفهم (ههنا)
 اي في النهي (بطل المقتضى) وهو
 النهي حيث لا يبقى النهي على طوله
 بل يكون نسخا (بخلافه) اي بخلاف
 كمال المقتضى (اي في الامر حيث
 لا يبطله كمال الحسن بل يحقيقه ويقره
 لان النهي عنه يجب ان يكون متصور
 الوجود بحيث لو اقدم عليه لو وجد
 حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم
 على الفعل فيعاقب وبين ان يكف
 عنه فيمناب بامتناعه بخلاف
 النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق
 متصور الوجود شرعا كالتوجه
 الى بيت المقدس وحل الاخوات
 وكون النهي طريقا الى النسخ في بعض
 الصور لا يضر لانه مجاز عن النفي ثم
 والعبرة بالمعاني لا بالصور

وأعترض بان إمكان الفعل باعتبار
اللغة كاف في النهي فلا نسلم احتياجه
إلى إمكان المقتضى الشرعي وجوابه ان
كل فعل نهى عنه فاعضا يعتبر امكانه
بالظن الى ما ينسب اليه من الحس
والعقل والشرع مثلاً اذا نهى
الإنسان عن الطير ان فاعضا بعد لغوا
لا يشاع صدوره عنه حساً وكذا
اذا نهى عن إحاطة العقل للامور
الغير المناسبة المفضلة فاعضا بعد لغوا
لا مثله فضلاً فظهر ان الفعل
الشرعي اذا نهى عنه فان كان
ممتعاً شرعاً بعد عبثاً فوجب ان يكون
متصور الوجود شرعاً حتى لا يعد
عبثاً ولغوا ان يقول ان اريد بوجوب
التصور وجوبه قيل النهي فسلم
لكه لا يبعد لجواز ان يمتنع بعده ولا يعد
عبثاً نظراً الى الامكان السابق وان
اريد وجوبه بعده فمتنوع لابد من الدليل
عليه

وبين القبح لعينه متافاة كما بينه وبين النسخ فلا يكون احدهما والاخر فلا بد
ان يكون النهي عنه متصور الوجود في المستقبل حتى لا يكون نسخاً فاذا كان
متصور الوجود يكون صحيحاً باعتباره وهو المطلوب فان قيل لا نسلم ان بينه وبين
النسخ والقبح لعينه متافاة فكيف وانه قد يكون طريقاً الى النسخ نحو
ولا تنكحوا ما نكح آبائكم ولا تنكحوا المشركات وقد يجمع مع القبح لعينه كالنهي
عن الزنا وشرب الخمر قلنا ان النهي في الاول مجاز عن النبي وكلامنا في حقيقة
النهي وانما لا يمنع اجتماع النهي والقبح لعينه في الافعال الحسية لان القبح
لعينه لا ينافي وجود الفعل الحسي حساً لا مكان وجوده مع كونه قبيحاً لعينه
وانما يمنع اجتماعه معه في الافعال الشرعية وما ذكر من الزنا وشرب الخمر من
الافعال الحسية فان قيل انهما قد يجمعان في الافعال الشرعية ايضا كالنهي عن
بيع الملاقيح والمضامين قلنا هو مجاز عن النبي ايضا والحاصل ان النهي في الافعال
الحسية على حقيقته مع كون القبح فيها لعينه لا مكان الاجتماع وانما النهي عن
الافعال الشرعية التي يكون القبح فيها لعينه ايضا فجاز عن النبي لعدم إمكان
الاجتماع بخلاف النهي عن الافعال الشرعية التي يكون القبح فيها لغيره فانه على
حقيقته لانه طلب الكف عن الفعل باختيار المكلف وذلك لا يكون الا فيما يمكن
وجوده في المستقبل ولا يمكن ذلك الا فيما فحج لغيره والنهي المطلق عن القرينة
جنازة في الشرعية على القبح لغيره عملاً بحقيقته (قوله واعترض بان إمكان
الفعل آه) حاصل ما ذكره الفرز الى في المستصفي ان مثل الصلاة والصوم والبيع
في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية لا يعرف الضارعي بين
اهل الشرع وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فبقى على معانيه اللغوية كقوله
تعالى ولا تنكحوا ما نكح آبائكم واعترض عليه ايضا صاحب القواطع
بان وجود الفعل المشروع بامرين بفعل العبد وتجاوز الشرع فبالنهي امتنع
الجواز فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي بناء
عليه مثلاً العبد مأثور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار
واما صبره عبادة فالى الشارع ففي يوم النحر لما زال اذن الشرع لم يبق
صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد والحاصل ان الفعل الشرعي
يجوز النهي عنه باعتبار وجوده الحسي لا مكانه ولا يحتاج الى إمكان وجوده
الشرعي واجيب عنه بان النهي ورد عن مطلق الصوم فبحمل على حقيقته
والامساك المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوماً كالامساك مع

النية في الليل فآذره صاحب القواطع لا يسهى حقيقة الصوم ورد بانه لاحقة
للتصوم شرعا الا امسأله من الفجر الى الغروب مع النية وهذا متصور من العبد
وقضاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يصحكون عبادة يترتب
عليها الثواب فالاول في الجواب عنه ما ذكره الشارح من ان انتهى من الفعل
الشرعي لا بدله من تصور وجود المنهي عنه شرعا حتى لا يعد عبثا ولا يكفيه
التصور باعتبار معناه اللغوي ولا باعتبار وجوده الحسي والعقلي فان قيل ان
الحائض نهيت عن الصوم والصلاة مع ان وجودهما ممتنع شرعا ابدا اجيب
بان النهي فيها معنى التخييل لا كونه فحكما لعينه بالقرينة الدالة عليه
كما في بيع الملافيع والكلام في الامر المطلق عن القرينة وقد يجاب عنه
بان الانسحاب وجودهما ممتنع شرعا وانما يمتنع ان لو كان المعنى الشرعي هو العتبر
شرعا وليس كذلك بل معناه ما يسميه الشارع بذلك ولو كان المعنى باطلا وصلا
الحائض وصومها باطل مع وجود نسيئة الشارع (قوله وتبين انه يجاب
عنه) فيه انه بشرع ضعف هذا الجواب والحال ان المراد ليس الوجود
التصور في المستقبل لافي الماضي لان الابتلاء بالنهي لا يكون الا بما كان التصور
في المستقبل (قوله كالا حرام والطلاق القاسدين) فان المحرم لو جامع قبل
الوقوف بعرفات واحرم مجامع اهلها فسد احرامه وجهه ويجب عليه المضى مع
ذلك حتى لو ارتكب بعد ذلك شيئا من محظورات الاحرام يجب عليه الجزاء وهو
دليل على بقاء مشروعيته ويجب عليه القضاء في العلم القابل وهو دليل على
فساده كالطلاق المحظور وهو الطلاق في الحيض (قوله والحلف على معصية)
فانه اذا حلف على معصية يلزمه الحنث في بيعة ويكفر عنه وهو دليل على
مشروعيته (قوله كبيع المضامين والملافيع) فانه باطل بالانصاف لعدم
الركن وهو مبادلة مال بمال فكان النهي فيه مجازا عن النبي فكان نسخا
وفي التوضيح ان النكاح بغير شهود مثل بيع المضامين والملافيع في البطلان لانه
مفسد لقوله عليه السلام لانكاح الابشهود فيكون باطلا وفي التهمة المراجعة لافساد
في باب النكاح هو الباطل لان ثبوت الملك في باب النكاح مع الثاني وانما ثبت
الملك ضرورة لتحقيق المقاصد من حل الاستمتاع للتوالد والتاسيل ولا حاجة
الى عقد لا يتضمن المقاصد ولا ثبت الملك وهو الفاسد لان ما يجب ضرورة
يتقارر بقدرها فظهر منه ان كل نكاح ورد فيه تحريم كنكاح الصبي ونكاح
المعتق والموقت وغيرها باطل وانما اعتبروا عن بعضها بالافساد اشارة الى الفرق

ويكن ان يجاب عنه بان المراد بوجوب
التصور وجوبه وقت الانتهاء من
الفعل وهو المستقبل كما ان العتبر
في الامور وجوب تصور الامثال
في المستقبل هكذا يجب ان يفهم
هذا القسم (و) قلنا في الجواب عن
الدليل الثاني (جهة المشروعية
والمعصية مختلفة) اذ المشروعية بالاعتبار
الى الاصل والمعصية بالاعتبار الى العتق
والمشروعات تحصل بهذا المعنى
كالا حرام والطلاق القاسدين
والصلاة في الارض المصوبة والبيع
وقضا الداء والحلف على معصية
فاذا اختلف جهتا هما فلا تضاد
بينهما) لانه يقتضي اتحاد الجهة
(و) النهي عن الافعال الشرعية
القارن (بالقرينة) الصارفة عن
الظاهر يقتضي (ما يفيد) القرينة
فصل الفصل بقوله (ففيما) اي
فيقتضي النهي في صورة تدل فيها
القرينة على ان الفهم (لعمري) اي عين
النهي عنه (البطلان) منصوص
على انه مفعول يقتضي التذوق
(كبيع المضامين) وهي ما في اصلا ب
الاياء (و) بيع (الملافيع) وهي ما في
ارحام الامهات فان الشرع جعل
محل البيع المال المتصور حال العقد
فحصل الفائدة والماء في الصلب او الرجم
لا مالا فيه فصار بيعه عبثا لخلوه
في غير محله كضرب الميت وخطاب
الحساد (و) يقتضي النهي في صورة
تدل فيها القرينة على ان الفهم (لعمري) اي غير النهي عنه (الكراهة) منصوص ايضا على التولية (في المجاور)

اي غير متناه كان ذلك العبريا ورا
 للمنهج عنه لا وصفه لازما له
 (كالصلاة في الارض المفضولة)
 فان الدليل قد دل على ان النهي عنها
 للجواز وهو الشغل بالمكان
 المصحح منه فيكون مكرهه
 وانما من رآه ينبغي ان لا يصح كإقال
 احدهما لا يامسه والزيادة وبعض
 المنكرين لان الصلاة تشتمل على
 حر كائنا وسكنات والحركة شغل
 خير بعيد ما كان في خير آخر
 والسكون شغل خير واحد في زمانين
 فبطل الخير جزء ما هيتهما وهما
 جزء الصلاة وجزء الجزء جزء وشغل
 الخير في هذه الصلاة منهي عنه
 لانه يكون في الارض المفضولة
 وهو منهي عنه فكان جزء هذه
 الصلاة منها عنه فاستحال ان يكون
 ما موراه فإمكان هذه الصلاة
 ما موراه بها اذا الامر بالكل التركيبي
 امر بالجزء واجب بان المعتبر في جزئية
 الصلاة شغل ملو لا فساد فيه والا
 ففساد كل صلاة بل الفساد في نية
 الخاضع من تعين متعلقه وهو المكاني
 المفضوب وفساده ايضا لا يكون
 من حيث تعينه المكاني بل من حيث
 انصافه بالتعدي وذا ما نفك
 عن ذلك الشغل المعين بتعين مكانه
 بان يلحقه اذن مالكة او يتنقل مكانه
 الى المصلي اولى بيت المال ولا يتصور
 مثله في الصلاة في الوقت المكره
 لان تعينه في السببية ولا في الصوم

بين المختلف فيه في صحته وفساده وبين التفرق عليه على إطلاقه فغيروا
 من الخلافة بالفساد وعن الاتفاقية بالباطل وهل يترتب عليه احكام النكاح
 مع إطلاقه قلت نعم يترتب عليه بعض احكامه من سقوط الجسد وثبوت النسب
 وجوب العدة والمهر لشبهة العقد كما في التلويح ويعارض بما في الاستمرار وشي
 ان نكاح المحارم قبل فاسد فتترتب عليه الاحكام وقيل باطل فلا يترتب عليه
 الاحكام فانه صريح في الفرق بين الفاسد والباطل في باب النكاح (قوله وهما
 جزء الصلاة) فيه ان لا نسلم ان الحركة والسكون جزآن من الصلاة لانها
 عبارة عن اركان مطلوبة وافعال مخصوصة اعتبرها الشرع ولا شيء من تلك
 الاركان عين الحركة والسكون بل هما وصفان لازمان لها غير متفكرين عنها
 في وجودها الخارجي واشتمال الصلاة على الحركة والسكون ليس اشتمال الكل
 على الجزء بل اشتمال الموصوف على الصفة فعلى هذا لو كان الاعتراض
 بالوصف اللازم منه على ان وصف الجزء وصف لكن اولي (قوله واجب
 بان المعتبر في جزئية الصلاة) واجب عنه القضا أي بان الصلاة في الدار
 المفضولة ليس ما موراه من حيث انها صلاة في الدار المفضولة بل من حيث هي
 صلاة مطلقة وحيث كون جزء الصلاة المطلقة منها عنه ممنوع والنية الحاصلة
 لها بعد الجمع وان كانت منها عنها لكن لا تكون موجبة لنهي الصلاة المطلقة
 ضرورة كونها غير لازمة لها اذا الصلاة المطلقة قد تحقق بدون تلك النية
 والمزوم لا يتحقق بدون اللازم واذا كانت الصلاة المطلقة غير منهي عنها وقد ادى
 بها لانه قد ادى بالصلاة المقيدة والمقيد يستلزم المطلق فيكون قد ادى بالمأمور بها
 فيصح نظيره ما اذا قال السيد لبعده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فانه
 اذا خاط الثوب في الدار المنهي عنها يقطع باطاعته من حيث انه خاط وعصيته
 من حيث انه دخل فيكون فعل الخياطة ما موراه ومنها عنه من وجهين انتهى
 حاصله ان المأمور به هو الصلاة المطلقة والمنهي عنه هو المقيدة ولا يلزم من فسخ
 احدهما فسخ الآخر فان قيل ذكر في المختصر انه اذا امر الامر بفعل مطلق نحو
 اضرب من غير تعيين ضربا ما فان المطلوب فردا من الافراد الممكنة فكذلك
 الماهية لا نفس الماهية المشتركة الكلية لان القرض تحصيل المطلوب والمشاركة
 وان كانت هي المطلوبة ظاهرا لكنها مستحيلة الوجود في النسيان فوجب
 حمل الامر على طلب الجزئي المقيد وان كان ظاهرا في المشترك لان القاطع
 لا يعارض الظاهر فكيف يصح القول بكون الصلاة المطلقة ما موراهما قلنا

المطلوب بالامر المطلق هو الكلي الطبيعي والمأهية لا بشرط شيء لكن لا من حيث كونها جزءا من الجزئيات المحققة على ما هو رأي الاكثرين بل من حيث انه يوجد بشيء يصدق هو عليه ويكون عينه بحسب الخارج وان تغايرت بحسب المفهوم والحاصل ان المطلوب هو المأهية من حيث هي لا بقيد الكلية ولا بقيد الجزئية وان كانت لا تنفك في الوجود عن احدهما فان الاول مستحيل الوجود والثاني ليس بمدلول الامر المطلق والمأهية لا بشرط شيء فلا يستحيل وجودها لان الكلية المتأهية للوجود المعنى ليست قيد اخفيها فلا يلزم ان يكون المطلوب هو الجزئي من حيث هو جزئي كما ذكره ابن الحاجب ولا المشترك المقيد بالكلية كما ذكره البعض فان قيل الكلية والجزئية متافيتان فعدم اعتبار احدهما بوجوب اعتبار الاخر لئلا يلزم ارتفاع التقيض قلنا عدم اعتبار التقيضين غير ارتفاعهما واللازم هو الاول والمحال هو الثاني (قوله لان نقصانه في السببية) فيكون فوق التقيضان في المجاور ولذا كانت الصلاة في الارض المفصولة مكروهة والصلاة في الاوقات المنية ناقصة فراق بينهما لان اتصال الوقت بالصلاة اشد من اتصال المكان بهما على ما سأتى تفصيله (قوله بالوجهين) اي بالسببية والمجارية ولذا كان الصوم في الايام المنية فاسدا لقوة اتصال الوقت اعني تلك الايام بالصوم لاتصاله بالوجهين فان قيل اتصال الوقت بالصلاة ايضا بالوجهين اعني السببية والظرفية فلم تفسد الصلاة في الاوقات المنية بل كانت ناقصة قلنا لا اعتبار باتصال الظرفية لان الصلاة لا تمتد بامتداد الوقت ولا تقتصر بارتفاعه بخلاف المجارية فان الصوم يمتد بامتداد الوقت ويقتصر بارتفاعه (قوله على الخلاف الاول) من ان انتهى عن الافعال الشرعية هل يقضى بطلان او الفساد (قوله في الصورة المذكورة) اي ما تدل فيها القرينة على ان القبح لغيره (قوله بوجوب بطلان الاصل) اي عنده بناء على ان انتفاء اللازم بوجوب انتفاء الملزوم (قوله ان يصح باصله) الاولى ان يقول ان يكون القبح لغيره لان كونه صحيحا باصله يتفرع على كون قبحه لغيره (قوله على ان القبح لغيره او جزئه) الظاهر ان المراد بالقبح لغيره هنا هو الاعم من القبح بجميع اجزائه وبعض اجزائه كما فسره فيما سبق فتكون المقابلة من قبيل مظلمة العام بالخاص ثم لا بد ان يكون ذلك الجزء فيها عينه والافان كان فيها الجزئية ايضا نقل الكلام الى ذلك الجزء فتسلسل الاجزاء الامر واحدا الى الكلف وان كان فيها الامر خارج عنه نقل الكلام الى ذلك الخارج

لان تعين الوقت معتبر فيه بالوجهين (و) يقضى التهي في الصورة المذكورة التي تدل فيها القرينة على ان القبح لغيره (الفساد في الوصف) اي فيها اذا كان ذلك الغير وصفا لازما له فليس شرط (لا بطلان خلافه) اي الشافعي وهو بناء على الخلاف الاول فان الاصل في التهي عنه عند ما كان البطلان جري على اصله الا عند الضرورة وهي مقتضرة على ما اذا دل الدليل على ان التهي قبح المجاور كالبيع وقت النداء واما اذا دل على انه قبح الوصف اللازم فلا ضرورة في عدم جريته على اصله فان بطلان الوصف اللازم بوجوب بطلان الاصل بخلاف المجاور لانه ليس باللازم واما عندنا فان الاصل في المنهي عنه اذا كان شرعا ان يصح باصله فيجري عليه الا عند الضرورة وهي مقتضرة على ما اذا دل الدليل على ان القبح لغيره او جزئه واما اذا دل الدليل على انه قبح الوصف اللازم فغير الشرط فلا ضرورة في البطلان

فان كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وان كان
 داخل فيه تنقل الكلام الى قبحه ايضا ومن هنا ظهر ان الشيء يكون قبيحا بقبح
 جزء واحد من اجزائه مع ان الحسن لبيته لا بد وان يكون حسنا بجميع اجزائه
 لان القبح عدمي فيكون عدم جزء واحد في عدم الكل بخلاف الحسن فانه
 وجودي فلا بد ان يكون جميع اجزائه وجوديا (قوله لان صحة الاجزاء
 والشروط كافية في صحة الشيء) فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان
 لا يكون من الشروط (قوله اول من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي)
 كما رجحه الشافعي فيكون هذا رد اعلى الشافعي (قوله يفسد الربا) قال المحقق
 في شرح المختصر النهي عن الشيء قد يكون لعينه وقد يكون لصفته والاول يدل
 على فساد النهي عنه شرعا لانه لا يفسد بفساد الوصف بل على فساد الوصف
 الربا مثل لا تأكلوا الربا والانكحة مثل ولا تنكحوا المشركات والثاني يدل عليه
 شرعا لانه كالاول عند قوم وقال ابو حنيفة رحمه الله يدل على فساد الوصف
 لاعلى فساد اصله مثل عقد الربا فانه فاسد لاشتماله على الزيادة انتهى ملخصا
 واغترض عليه بانه جعل الربا اولامثالا لما قبح لعينه وثانيا لما قبح لغيره وهو الموافق
 لما صرح به القوم فانهم قالوا النهي قد يكون لعينه كما في بيع المناذرة والملازمة
 وقد يكون لجزئه كما في بيع الملاقيع والمضامين وقد يكون لما يلزمه الوصف كما في الربا
 وقد يكون لمجاوره كما في البيع وقت النداء واجاب عنه الانبهرى بان الربا لغة هو
 الزيادة فان كان نقل في الآية المذكورة الى العقد الموصوف بالزيادة لم يكن النهي
 عنه لعينه بل لغيره وان كان قد بقي على معناه الاصلى كان النهي لعينه فراد
 المحقق بالربا فيما قبح لعينه هو ما كان على معناه اللغوي وفيما قبح لغيره معناه
 الشرعي ورد بان مراد المحقق بالآية هو الاستدلال على ان النهي يدل على الفساد
 شرعا لانه واجب عنه ان حمل لفظ الربا على اللغوي لا ينافي دلالة النهي
 على الفساد شرعا اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف ان اراد بلفظ الربا معناه
 اللغوي كما يدل عليه قوله فانه فضل خال عن العوض فليس بمطابق لما نحن
 فيه اعني انه فيجوز للوصف فان الربا بهذا المعنى فيجوز لعينه وان اراد به العقد
 بالربا فلا يناسب قوله المذكور وكذا لا يناسب عطف قوله والبيع بالخمر لان
 المناسب حينئذ ان يقول يفسد البيع بالربا وبالخمر والشروط (قوله الشروط
 في صحة المعاوضة) الظاهر انه صفة للفضل لا العوض كما دل عليه قوله فلما كان
 مشروطا في العقد آه فان الضمير في كان راجع الى الفضل يعني ان عقد الربا

لان صحة الاجزاء والشروط كافية
 في صحة الشيء وترجيح الصحة بصحة
 الاجزاء والشروط اولى من ترجيح
 البطلان بالوصف الخارجي واذا لم
 يكن هنا ضرورة يجرى النهي عنه
 على اصله وهو ان يكون صحيحا باصله
 (فقلنا) بناء على الاصل المقرر وهو ان
 النهي عن الفعل الشرعي سواء كان
 مطلقا او مقارنا بقرينة تدل على ان
 القبح للوصف يقتضي الفساد
 لا البطلان (يفسد الربا) فانه فضل
 خال عن العوض المشروط في عقد
 المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد
 كان لازما له ثم هو خال عن العوض
 لان الدرهم لا يصلح عوضا لآمنته فان
 المبادلة بين الزائد والناقص عدول عن
 قضية العدل فلم توجد المبادلة في الزائد
 لكن الزائد هو فرع الزيد عليه فكان
 كالوصف او يقال ركن البيع وهو
 مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم توجد
 المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل
 قد وجد لا وصفها وهو كونها تامة

فاسد لانه حقة معاوضة شرط فيه فضل خال عن العوض فيكون فاسدا اما
الصغير في فظاير واما التكبري فلعدم المبادلة في ذلك الزائد فان قيل انه لما كان
شرطا في العقد ينبغي ان يكون العقد باطلا لما تقدم ان بطلان الشرط يدل على
بطلان المشروط فاجاب عنه بقوله لكن الزائد فرع المراد عليه كالموصف
للموصوف فكان الفصح للوصف اللازم للشرط والضمير في قوله فلما كان
وفي قوله ثم هو راجع الى الفضل لا الى العوض وقوله او يقال وجه آخر لكونه
فيهما للوصف (قوله ويفسد البيع بالخمر) اي جعله ممانسا لم يتقوم واما
بطلان ميعا بان باعه بالدرهم فيبطل العقد لانه جعل الممانسا شرطا مقصودا
في البيع وفيه تعظيم ما حقره الشرع بخلاف بيع الخمر بعرض مقايضة فانه
فاسد لان كل واحد من البيدين يصلح بمناقضة فيجعل الخمر ممانسا صحيحا
لتصرف العاقل (قوله كالزبا) نظير لا تميل (قوله فان الشرط امر زائد
على اصل البيع) فكان كالوصف فلم يكن فيهما عينه مع كونه شرطا (قوله
ويفسد صوم الايام المنهية) اعلم ان الصوم فيها مشروع عندنا باصله استحسانا
وقال زفر والشافعي انه غير مشروع لهما ان الشرع عين هذا الزمان للاكل
والشرب والبال وليس تعيينه من حيث وجود الاكل والشرب والبال لان
وجود هذه الاشياء من خصائص هذه الايام فيكون من حيث وجوبها في هذه
الايام فلما وجبت هذه الاشياء في هذه الايام شرطا لم يجز ضدها فيها وهو الصوم
لعدم جواز اجتماع الضدين في محل واحد لكن وجوب الضد ثابت فاتفق الاخر
وانقضاء الجواز هو البطلان واذا بطل لا يصح نذره فيها لانه معصية ولا نذر
في معصية الله تعالى لقوله عليه السلام لا نذر في معصية الله تعالى ولما ان
الصوم في هذه الايام حسن مشروع باصله فان اصله ترك المفطرات الثلاثة
في وقته على نية القربة وذلك حسن مشروع لا محالة وهذا الصوم في وقته
فيكون حسنا مشروعا وهذه المقدمات ظاهرة سوى كونه في وقته ويبان هذا
ان الشرائع تقتضي الحكمة والحكمة في الصوم حصول التقوى به لما فيه من
معرفة قدر نعم ومعرفة ما على الفقراء من تحمل منارة الجوع فيعمله على
المواساة اليهم ولما فيه من اطفاء حرارة الشهوة وقهر النفس الامارة بالسوء
لطاعة ربها ولابد لتحصيل الصوم الذي شرع لهذه الحكمة من وقت معين لان
الواصل متعذر لافضائه الى الهلاك وقد تعينت النهر لان الليالي اشدت للسكون
والاستراحة والنهر للاكتساب وانقضاء الرزق وذلك يؤدي الى الجوع والعطش

(و) يفسد (البيع بالخمر) فانه مال غير
مستقيم فخطها مما لا يبطل البيع لما ذكرنا
ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة
فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان
ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال
محقق لكن المبادلة التامة لم توجد
لعدم المال المتقوم في واحد الجانبين
(و) يفسد البيع (بالشرط) كالزبا
فان الشرط امر زائد على اصل البيع
(و) يفسد (صوم الايام المنهية) فان
الصوم فيها ترك المفطرات الثلاثة
والاجابة عن حيث الاضافة الى
المفطرات عبادة مستحسنة ومن حيث
الاضافة الى الاجابة يكون منها عنة
لما فيه من ترك الواجب والضد
الاصلي للصوم هو الاول لا الثاني
لا اختصاصه بهذه الايام فالصوم
باعتبار الاضافة الى الاضداد التي هي
الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل
وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة
التابع فترك الاجابة بمنزلة الوصف
وترك المفطرات بمنزلة الاصل فبقا
في هذه الايام مشروعا باصله غير
مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا

وحامل على الاكل والشرب عادة لما في الحركة من تحليل الغذاء الذي يستدعي
البديل لبقاء الشخص فثبتت النهر للصوم ليكون على خلاف العادة وبالنظر
الى تلك الحكمة لا تفاوت بين الايام المنية وغيرها فكان الدليل الوارد في جعل
سائر الايام محلا للصوم وارادوا يجعل هذه الايام محلا له ايضا فثبت ان اصله
اعني ترك المفطرات الثلاثة في وقته قرينة حسن لا قبح فيه وانما قبح بوصفه
وهو الاعراض بالصوم عن ضيافة الله تعالى واجابة دعوته في تلك الايام فان قيل
لا نسلم ان الاعراض عن ضيافة الله واجابة دعوته غير الصوم بل هو عنه لان
فعل احد الضدين بعينه ترك لصاحبه عند عدم الوسطة بينهما كالحركة مع
السكون فاذا كان بعينه يكون القبح لعينه لا لغيره قلنا ان عين الصوم عبارة
عن ترك المفطرات الثلاثة قرينة في وقته وهذا قد يتصور ان يكون قبل يوم العيد
وفيه وبعده واما الاعراض عن ضيافة الله تعالى فلا يكون الا فيها فلا يكون
احدهما عين الآخر غاية ان الصوم في تلك الايام يستلزم الاعراض عنها فيكون
وصفا لازما له فان قيل فعلى هذا يكون المنهى عنه هو الاعراض لا الصوم
وقد نهى النبي عليه السلام عن الصوم في هذه الايام لاعتراض قلنا ان النهي
الوارد عن الصوم اما ان يكون عن الصوم القوي او الشرعي وليس كلامنا
في الاول والثاني اما ان يكون منها لكونه صوما او لكونه امر آخر لا سبيل
الى الاول لانه من حيث انه صوم عبادة فلا ينهي عنها والثاني هو المطلوب اذا
عرفت هذا فقوله فان الصوم فيها ترك للمفطرات الثلاثة والاجابة ان اراد به
ان الصوم في تلك الايام عبارة عن مجموع التركين ترك المفطرات وترك الاجابة يلزم
ان يكون الصوم فيها عبادة باعتبار احد جزئه ومعصية باعتبار جزءه الآخر
فيلزم ان يكون الصوم فيها قبحا لعينه لان ما قبح لجزئه قبح لعينه وان اراد به
ان الصوم في تلك الايام يصدق عليه كل من هذين التركين يلزم ان يكون كل
منهما وصفا لازما للصوم وليس كذلك لان الصوم هو عين ترك المفطرات الثلاثة
وان اراد ان الصوم فيها عبارة عن كل واحد من هذين التركين فهو مسلم في الاول
اعني ترك المفطرات ممنوع في الثاني اعني ترك الاجابة لما ذكرنا انه غير الصوم
والخاصل ان في هذه المسئلة طريقين اخد هما ما اختاره الجمهور كما ذكرناه
من ان المأمور به اصل الصوم والنهي عنه وصفه وهو الاعراض عن ضيافة الله
والثاني ما اختاره ابوالمعين فانه اعترض على الطريق الاول بان المنهى عنه
هو الصوم وصرفه الى الغير عدول عن الحقيقة بالدليل وبان الاعراض عن

ضيافة الله هو عين الصوم واتخذ طريقا آخر حاصله ان المهي عنه عين الصوم
 بجهة والشروع عين الصوم ايضا بجهة اخرى والحق الواحد يجوز ان يكون
 مقترعا ومتموما بجهتين وكلام الشارح ههنا الى قوله فتلك الاجابة ان
 طريق ابي المعين وقوله فتلك الاجابة الى قوله لا باطل ان السبل طريق الجمهور
 فيلزم من شريع احد الطريقين على الآخر (قوله واذا فسد) اي من جهة
 اضافته الى الاجابة اولوصفه (قوله فلا يلزم بالشروع) اي في ظاهر الرواية
 لان الشروع فيه متصل بالعصية فوجب قطعه وما وجب قطعه مشرعا لا يجب
 على القاطع شيء لانه بامر الشارع فصار مضافا اليه كن اذن غير متاخر ماله
 فالتلفه فله لا يضمن وفي رواية عن ابي يوسف يلزم القضاء بالشروع لان الشروع
 كالتذير وكالشروع في الاوقات المكروهة (قوله وصحة التذير) هذا في ظاهر
 الرواية والقوى ان افطر وقضى في يوم آخر فخلص عن العصية ومرة للصحة
 لو صام في تلك الايام لخرج عن عهدة التذير كما في التقرير (قوله لا تفصيل
 للعصية عنه) بيان لا ارتفاع المانع يعني لا مانع في طرف الصوم من صحة
 التذير المذكور لان المانع كون الصوم معصية وهي منفصلة عنه لكونه
 عبادة في نفسه ومنه ظهر وجه ارجاع الضمير الى الصوم كما هو المذكور في التلويح
 دون التذير كما ظن (قوله لا في ذكر اسمه واجبا على نفسه) المناسب لارجاع
 الضمير الى الصوم ان يقول بل لا في نفس الصوم (قوله او يقول آه) جعله مقابلا
 للوجه الاول مع انه جعله في التلويح حاصل الاول لما بينهما من الفرق ولما كان
 اعتبار اثم لا يفتي عليك ان هذا سواء كان حاصل الاول او مقابلا له بفتي
 التلويح الضمير المذكور الى الصوم لا الى التذير كما في (قوله ايضا) اي كما
 لا يلزم بالشروع (قوله في ظاهر الرواية) الصواب ان يقول في رواية الحسن
 عن ابي حنيفة على ما في شروحه البرزوي والتلويح وان التفصيل المذكور رواية
 الحسن عنه قياسا على ما لو قال المراءاة لله على ان اصوم ايام حيتي بخلاف
 ما لو قال غدا وكان الغد يوم الخميس او يقول في غير ظاهر الرواية وظني ان لفظة
 غير مغلطية (قوله في الاوقات المنهي) فان الصلاة فيها مشروعة باصلها
 اذ لا فتح في ان كانتا مؤثرا وظهرا والوقت صحيح باصلها ايضا لكونه كسائر الاوقات
 في صلاحية لظرفية العبادة لكنه فاسد بوصفه لكونه منسوبا الى الشيطان
 على ما جاء في الاطبيب الصحيح واذا فسد بوصفه فسدت الصلاة الواقعة
 كما لصوم الواقع في الايام المنهي لكن فسادها دون فساد الصوم وان كان

واذا فسد (فلا يلزم بالشروع) لان الشروع فيه شروع في العصية
 وفي الزامه بقدر العصية (ولا يصلح
 القضاء) ايضا اي لا سقاط ما ثبت
 في الذمة لان ما وجب كما لا يورى
 ناقضا كما سبق ولما ورد ان الصوم
 في تلك الايام لما كان فاسدا وجب
 ان لا يلزم بالتذير ايضا اجاب بقوله
 (وصحة التذير) اي بالصوم فيها
 (لا تفصيل للعصية عنه) اي عن
 الصوم فانه في نفسه طاعة وانما
 العصية في الاعراض عن ضيافة الله
 تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذكر
 اسمه واجبا على نفسه او يقول
 ان الصوم جهة طاعة وجهه
 معصية وانقاذ التذير انما هو باعتبار
 الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر
 المنهي عنه فقال لله على صوم يوم
 الخميس يصح تذيره في ظاهر الرواية
 بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد
 يوم الخميس (والصلاة) في الاوقات
 (المنهي) ناقصة ايضا لكونها (دعوة)
 اي ادنى مرتبة في التفصيل عن الصلوة
 في تلك الايام لان تلبس الصوم باليوم
 لكونه معيارا له وجودا وهذا كونه
 في حده تفصيلا اكثر من تلبس الصلاة
 بالوقت لكونه ظرفا لها فقط فتأثير
 نقصان اليوم في الصوم اشد من تأثير
 نقصان الوقت في الصلاة ولذا فسد
 الصوم لا الصلاة

واذا لم تفسد (فتضمن بالشروع) في تلك الاوقات نظرا الى جهة دخولها من الصوم في النقصان وانما قال تضمن ولم يقل قلزم اشارة الى ان الاولى بعد الشروع ان يقطعها ويقضيها في الوقت المباح (و) لكن الصلاة في تلك الاوقات (لا تصلح له) اي للقضاء نظرا الى جهة نقصانها في نفسها والصلاة في تلك الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور لكنها (فوق ما) اي الصلاة الكائنة (في) الارض (المقصوبة) في النقصان الناشئ من المكان يمكن زواله كما سبق بخلاف النقصان الناشئ من الزمان واذا كان الضلوع في المقصوبة ادنى مما في الاوقات المنهية (تضمن) اي تلك الصلاة (به) اي بالشروع في المقصوبة (وتصلح) ايضا (له) اي للقضاء لان النقصان انما يمنع القضاء اذا كان راجعا الى نفس المأ موره اصلا او وصفا واما ما لم يدخل تحت الامر فقواته لا يمنع لانه لا يخل بالمأ موره ثم الوقت في الصلاة داخل في الامر بالذات القاطعة فنقصانه يمنع القضاء بخلاف المكان فيها فانه لم يدخل تحت الامر فلا ينقص المأ موره بنقصانه فنقصانه لا يمنع القضاء فظهر ان معنى قولهم ما وجب كاملا لا يودي ناقصا لا يودي بنقصان راجع الى نفس المأ موره

إصلاحا

بضده

بضده ولا مستلزما له بل حكم الضد مسكوت عنه وقال القاضي ابو بكر ومن ثم
 ان الامر بالشئ نهى عن ضده وبالعكس وقال قوم ان الامر بالشئ يستلزم النهي
 عن ضده وبالعكس وقال فيهم النهي يستلزم الامر بضده وبالعكس وقال بعضهم
 ان الامر ان كان امرا ايجابيا يكون نهيا عن ضده وان كان امرا نديا
 وقال بعضهم واختاره في التقيح ان ضد الأمور به امر ايجاب ان كان مقوتا
 للمقصود بالامر يكون الامر بالشئ مستلزما للنهي عن ضده وان لم يكن مقوتا له
 يستلزم كراهة ضده لاحرمة وكذلك في جانب النهي ايضا وهو المختار عند
 المصنف واستدل امام الحرمين بان الامر بالشئ لو كان نهيا عن ضده او مستلزما له
 لم يحصل الامر به بدون تعقل ضده والكف عنه واللازم باطل لاننا نقطع بطلب
 حصول الفعل مع الذهول عن ضده والكف عنه والمزوم مثله واعترض عليه
 بان المراد بالضد ههنا هو الضد العام اعني ترك الأمور به لا الضد الجزئي في الداخل
 تحت ذلك الامر العام والذي نهى عنه هو الاضداد الجزئية واما الضد العام
 فتعقله ناصلا لان الأمور لو كان على الفعل ومقتضاها وقت الامر لم يطلب
 الا امر منه لانه طلب الحاصل وذا باطل فاذا كان كذلك فالامر انما يطلب
 الفعل منه اذا علم انه ملتبس بضده لا بالفعل وذلك يستلزم تعقل ضده وايجاب عنه
 بان الامر انما يطلب منه الفعل في المستقبل فلا يمنع الاتساق بالقياسل وقت
 الطلب فطلب منه ان يوجد في ثاني الحال كما يوجد في الحال ولو سلم ان الطلب
 يتوقف على عدم تلبس الأمور بالفعل وعلى كفه عنه لكان الكف يجوز ان
 يكون امر او اضما يعلم بالشهادة من غير توقف على العلم بتلبس الأمور بشئ
 من اضداد الفعل فلا يستلزم الامر بالشئ تعقل الضد والكف عنه
 واستدل القائلون بان الامر بالشئ نفس النهي عن ضده بانه لو لم يكن
 نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافيه واللازم باقسامه باطل لانهما لو كانا
 ضدتين او مثلين لم يحتجا في محل واحد وهما يحتجا معا كما في قوله تعالى فاعتزلوا
 النساء في المحيض ولا تقربوهن واقابل ان يقول ان زمان التلفظ بالامر اعني
 ظاهر قولوا غير زمان التلفظ بالنهي عن ضده فلا يحتجان في محل واحد في زمان
 واحد فيكونان ضدتين ولو كانا خلافتين لما ارا اجتماع كلي واجمعهما مع ضده
 الآخر ومع خلافيه كما في السواد مع الحلاوة فان السواد يجمع مع ضد الحلاوة
 وخلافاها اعني الحلوية والرائحة فيلزم ان يجوز اجتماع الامر بالشئ مع
 ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك محال لانه يلزم الامر بالشئ

(تذنب) شبه تعقب الامر والنهي
 بالبحث عن ان كلا منهما هل له حكم
 في الضد اولا بالتذنب وهو جعل الشئ
 ذنبا لشيء آخر لكونه تكميلا له ومعلقا به
 وان اورد القوم بطرق اخرى واعلم
 انهم اختلفوا في ان كلام المصنف بالامر
 والنهي عنه هل له حكم في ضده
 اولا والحق الذي ذهب اليه اصحابنا
 ثبوت الاستلزام من الطرفين في الجملة
 ولذا قال المصنف (الامر بالشئ يستلزم
 تحريم ضده) اي ضد ذلك الشئ

والامر بضده وذلك امر بالشيء ضدين ان كان الضدان نقضين او الامر بالشيء ضافين
 ان لم يكونا نقضين وذلك تكليف بما لا يطاق فلا يكون الامر بالشيء بالشيء
 عن ضده خلافاً فاذا بطلت الاقسام باسرها ثبت انه نفس الشيء عن ضده
 واجيب عنه بانهم ان ارادوا بقولهم الامر بالشيء طلب ترك ضده بطلب الكف
 عن ضده فاختاروا فيها خلافاً ونمنع ما جعلوا الخلافين وهو اجتماع التناقض
 مع ضد الخلاف الاخر وخلافه لان الخلافين قد يكونان متلازمين كالملة والمعلول
 المتساوي لهما فانه يستحيل اجتماع احدهما مع ضد الآخر لانه اجتماع الضدين
 لعدم اتفكاك احدهما عن الآخر فكلاهما يصدق احدهما بصدق الاخر وان
 ارادوا به طلب فعل ضد ضده الذي هو نفس الفعل المأمور به كان النهي
 عن الضد عين الامر بالشيء فصار النزاع لفظياً في تسمية فعل المأمور به
 ترك الضده وفي تسمية طلبه فيها عن ضده وكان طريق ثبوت الفعل للقبول بثبت
 واستدل القائلون بان الامر بالشيء امر ايجاب يستلزم النهي عن ضده بوجهين
 احدهما ان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه ولا يذم الا على فعل لان العدم
 غير مقدور وذلك الفعل ليس الا الكف عن فعل المأمور به او فعل ضده في كلاهما
 ضد للمأمور به لان عدم المأمور به لا يحصل الا باحدهما والذم بامهما حصل
 يستلزم النهي عنه اذ لا ذم في عدمه فيكون كل منهما مأموراً به فكان
 امر الايجاب مستلزماً للنهي عن ضده اجيب عنه بان هذا التناقض معنى على
 ان الذم بالترك من معقول امر الايجاب لا بدليل خارجي وليس كذلك لان العلم
 بالذم على الترك مستفاد من دليل خارجي لان امر الايجاب هو الاضطرار الجازم
 من غير خطوط الذم بالنال ولو سلم ذلك فلا نسلم انه لازم الا على فعل بل قد يذم
 على انه لم يفعل المأمور به ولم سلم ذلك ايضاً لكن النهي طلب كف عن فعل
 لا طلب كف عن كف والا لادى الى وجوب تصور الكف عن الكف لكل امر
 لان الامر بالشيء يستلزم تصور النهي الذي هو طلب الكف عن الكف وهذا
 باطل قطعاً لانا نجد في انفسنا الامر بالشيء ولا تصور شيئاً عن ذلك واذا لم يكن
 النهي طلب كف على كف لم يكن الكف منها عنه وثابت بها ان الواجب هو
 فعل المأمور به لا يتم الا بترك ضده وهو اما الكف عن ضده او في ضده وحالائمه
 الواجب الابه فهو واجب فالكف عن الضد او في الضد واجب وهو هو معنى النهي
 وهم واستدل القائلون بان الامر يستلزم النهي عن ضده دون التكليف وهو هو مع ان
 النهي طلب نفي الفعل لا طلب الكف عنه الذي هو ضد الامر فلا يكون امر بالضد

(ان فوت) ذلك الضد (المقصود به)

اي الامر سواء كان له ضد واحد
بعبارة كالمسكون في الركعة او اضبطاد
بقوته كل منهما كالفارق واليهودية
والنصرانية للامان للممورة وسواء
قصد بالامر بحرم ضد الممورة
كما في قوله تعالى فاعزوا السبأ
في المحرم او الاكفطار للكف الدائم
المستفاد من قوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل (والا) اي وان لم يقوته
(فانكره) اي الاكفطار فهو الكراهة
لانه لا حرمة لان المضرووة تبدل
بغيره كالامر بالقيام في قوله عليه
الصلاة والسلام في ارفع رأسك حتى
تسوي قائما فانه لا يستلزم بحرم
العمود لانه لا يقوت القيام للممورة
بل وان يعود اليه لعدم تعيين الزمان
بحي لو كان القيام مأمورا به في زمان
تعيينه بحرم العمود فيه ففكره الصلاة
فوقصد فقام ولم تقصد لانه لم يترك
الواجب (واللهي عنه) اي عن الشيء
(بمنزلة وجوب ضده) اي ضد
ذلك الشيء (ان فوت عنه) اي عدم
ذلك الضد (المقصود به) اي الله
وهو ترك المنهي عنه كالتنهي عن عزم
عقدة النكاح بقضي وجوب الكف
عن الزوج لان عدم الكف عن الزوج
بقوت ترك العزم (والا) اي وان لم يقوت
عدم ذلك الضد المقصود باللهي
(فيحمل) ذلك الضد (السنة المؤكدة)
فان المحرم منه عن لبس المخيط مدة
احرامه وعدم ضده اعني عدم لبس
الرداء والا زار لبس بفوت للمقصود باللهي اعني ترك لبس المخيط

لومها ان الله عن الزمان واستلزم امر الضد لزم ان يكون الواطئة مأمورا بها
وكذا حكمه ووجه ما اختاره المصنف ظاهر من بيانه (قوله او اضبطاد بقوته)
في شروح البردوي بخطوا الامان له ضد واحد وهو الكفر مثل الحرمة والسكون
ومثلهما اعتداد بالقيام بالنسبة الى الركوع والسجود والاضطجاع والاستلقاء
وكان المصنف اعتبر تفصيل انواع الكفر ومادة كره شروح البردوي بناء على ما نقل
عن ابن منصور المازدي من انه لا فرق بين الامر والتنهي في ان لكل واحد
منهما ضد واحد حقيقة وهو تركه فالامر بالشيء ينهي عن ضده وهو تركه واللهي
عن الشيء امر بضده وهو تركه غير ان الترك قد يكون بفعل واحد بطريق
التعيين كما تحرك يكون تركه بالسكون والامان بالكفر وبالعكس وقد يكون
بافعال كثيرة كترك القيام يكون بالعمود والاضطجاع والاستلقاء (قوله
سواء قصد بالامر) قال البردوي اختلف العلماء في ان الامر بالشيء هل له
حكم في ضده ذالم يقصد ضده ينهي وقال في الكشف والشرح وقوله ذالم يقصد
ضده ينهي اخبرنا عما اذا قصد باللهي مثل قوله تعالى فاعزوا السبأ في المحض
ولا يتصور بان فان الضد في مثل هذه الصورة حرام بلا خلاف انتهى فظهر منه
اي في قول الشارح نظرا من وجهين احدهما ان قوله تعالى فاعزوا السبأ
ليس بمقصد بالامر بحرم ضد المأمور بل بما قصد تحريمه بالتنهي والثاني انه
ليس من محل الخلاف في شيء بل هو متفق على حرمة ضد المأمور بمقصد من الله
عنه ومنه يظهر البحث في قوله كالاكفطار للكف الدائم من ان حرمة الاكفطار
بلا عذر مما قصد باللهي الصريح عنه فيكون متفقا عليه فخرج من محل النزاع
الخصا (قوله من قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل) ومن قوله تعالى ايضا
فمن شهد منكم الشهر فليصمه (قوله ثم ارفع رأسك) اي من الشجعة الثانية
للكفة الاولى (قوله القيام المأمور به) اي للركعة الثانية (قوله فكره
الصلاة) اي ذالم يقوت القيام المأمور به تركه توقد بعد الشجعة الثانية فعمودا
تحيها كما هو مذاهب الشافعي فقام (قوله يستلزم وجوب ضده) بالاضطجاع
اي كان الضد واحدا وان كان متعدا فقال بعضهم يستلزم وجوب جميع الاضداد
وقال بعضهم يستلزم وجوب واحد من تلك الاضداد لا تعيين لا قوله يقضي
وجوب الكف عن الزوج) وهو ضد التنهي عنه لان التنهي عنه في قوله تعالى
ولا تلمزوا عقدة النكاح هو العزم على النكاح وطائه هو عزم العزم عليه والكف
عن الزوج يستلزم ذلك لعدم ضده للتنهي عنه (قوله لان عدم الكف

عن الزوج) يعني الزوج منهى عنه والكف عنه ضده والعدم المضاف الى
الكف عدم الضد (قوله وعدم اللواطة التي هي ضده) فان قيل كيف تكون
اللواطة ضد الزنا وهمافهمو مان وجوديان قلنا الزنا هو الوطئ في قبل حرام
واللواطة ليس كذلك فتكون ضده (قوله فليز ما يلزم) من كون اللواطة
سنة مؤكدة وهذا ما لم يقل به احد من الامم (قوله الذي هو ضد الزنا) صفة
للقربان المذكور يرد عليه ما مر في قوله التي هي ضده والدفع مثل دفعه (قوله
والنخار انهما قسمان منه) قالوا اللفظ الموضوع لمعنى ان يكون وضعه
لكثير اولوا حد والاول اما ان يكون وضعه للكثير بوضع كثير اولافان كان
بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين اولافان
لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا فهو العلم والا فهو الجمع النكر وان كان
محصورا فهو من اقسام الخامس والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي
او نوعي او جنسي من اقسام الخاص فظهر ان المطلق والمقيد من اقسام الخاص
لان المطلق ما وضعه للواحد النوعي والمقيد للواحد الشخصي ينخص القيد
(قوله وهو الشائع في جنسه) اعلم انهم اختلفوا في تعريف المطلق والمقيد
المطلق هو اللفظ الدال على الذات دون الصفات لا بالثبوت ولا بالانقضاء والمقيد
هو اللفظ الدال على الذات بصفة زائدة وقيل المطلق هو اللفظ الدال على الحقيقة
من حيث هي والمقيد هو اللفظ الدال على الحقيقة المفيدة بقيد من قيودها وقيل
المطلق هو الدال على الذات مع عدم القيد والمقيد هو الدال على الذات مع وجود
القيد فعلى هذا يكون بينهما تقابل العدم والملكة وقالوا المراد بالذات والحقيقة
في التعريف الاول والثاني هي الماهية لا بشرط شيء وهي الكلبي الطبيعي
فلا يكون عاما لان العموم لا بد له من الافراد ولا تعرض في الكلبي الطبيعي
للافراد اصلا واعتراض عليه بوجهين احدهما المراد بالمطلق هو الفرد لاعلى
التعيين لا الماهية المطلقة للقطع بان المراد بقوله تعالى فحزن برقبة فرد من
افراد ماهية الرقبة غير مقيد بشيء من العوارض والثاني ان الدال على
الماهية المطلقة اى لا بشرط شيء هو الموضوع في القضية الطبيعية والمطلق
هو الموضوع في القضية الماهية وموضوعاهما متغايران اذ الماهية تصلح
لان تصدق كلية وجزئية دون الطبيعية واجيب عن الاول ان التكليف
بالقصد الاول انما يقع بالماهية المطلقة لان الكلبي الطبيعي موجود
في الخارج والفرد الخارجي انما يكون مقصودا بالتكليف بالنعية

لجواز ان لا يلبس الخيط ولا شيئا من الرداء
والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة
لا واجبا (ولا يستلزمها) اى ذلك الضد
السنة المؤكدة كما ذهب اليه صاحب
التفقيح والنسار لجواز ان يكون للضد
جهة حرمة او اباحة فان الزنا مثلا منهى
عنه وعدم اللواطة التي هي ضده
ليس بمفوت لترك الزنا لجواز ان لا يزني
ولا يلبوط فليز ما يلزم وكذا عدم قربان
المنكوحة او الجارية كل يوم الذي هو
ضد ان ناليس بمفوت لتركه لجواز ان
لا يزني ولا يقرب كل يوم فليز ما يكون
القربان كل يوم سنة مؤكدة وهو مباح
(ومنه) اى من الخاص (المطلق)
اختلف في كون المطلق والمقيد قسمين
من الخاص والنخار انهما قسمان منه
كما صرح به صاحب التفقيح وغيره من
المحققين (وهو الشائع في جنسه) بمعنى
انه حصة من الحقيقة محتملة لخصص
كثيرة

لاشتماله على ما كلف به وعن الثاني لانضم ان المصلحة تصدق كلية لانه ان اراد بها
 ما نكره بعض المتأخرين من انها تستلزم الجزئية والحكم فيها على الفرد
 فلا تصدق الاجزئية وان اراد بها ما ذكره بعض المحققين من ان الحكم في المصلحة
 على الطبيعية مطلقا سواء كان باعتبار وجودها في الذهن مع قطع النظر عن
 الفرد او باعتبار وجودها في ضمن الفرد فالحكم الصديق عليها بهذا الاعتبار
 قد يصدق عليها بشرط الوحدة الذهنية اي وجودها في الذهن فجميع المصلحة
 هي الطبيعية التي الحكم فيها على الطبيعة المأخوذة بالوحدة الذهنية فقط فحينئذ
 تكون المصلحة اعم من الجزئية والطبيعية وعلى التفسيرين لا تصدق كلية بل
 قد نجاع الجزئية وقد نجاع الطبيعية فيجوز ان يكون المراد بالطلق الذي وقع
 موضوعا في القضية المصلحة ما يجمع الطبيعة والاختار عند المصنف ان المطلق
 هو الشائع في جنسه والمقيد هو الخارج عن الشيوع بوجه وفسر الشيوع
 في الجنس يكون ذلك المدلول حصص من الحقيقة محتملة الصديق على حصص كثيرة
 فدرجة تحت تلك الحصص فان مدلول رتبة حصص من حقيقة الاتفاق محتملة
 للصديق على حصص كثيرة تحتها وقال الفتازاني في حاشيته شرح المختصر انما
 فسر الشيوع ههنا بكونه حصص دفعا لما يتوهم من ظاهر عبارة القوم ان المطلق
 ما اراد به الحقيقة من حيث هي وذلك لان الاحكام انما تنطق بالافراد دون
 المفهوم وقال الابهري انما فسر بالحصص دفعا لما يتوهم من كونه المراد
 الماهية من حيث هي لان الماهية من حيث هي موضوع للقضية الطبيعية
 والمطلق موضوع للمصلحة فلا يحد ان قلت ضعف كل منها بظهور مما ذكرناه
 من الجوابين على ان كونه حصص لا ينافي كون المراد به الماهية من حيث
 هي كما في عبارة القوم بل هو ان تكون الحصص كذلك فان الحصص هي النوع
 بالنسبة الى ما تحتها (قوله فخرج به اقسام المعارف) اذ لا شيوع فيها اتصال لعدم
 احتمال صدقها على كثيرين لتعريفها شخصا كالاعلام واسماء الاشارات
 او حقيقة نحو الرجل واساحة او حصص نحو قمص فرعون الرسول او استغراقا
 نحو الرجال وكذلك كل عام ولو نكرة نحو كل رجل ولا رجل لانه بما انضم
 اليه من كل وحرف التي صار للاستغراق وانه ينافي الشيوع كذا في شرح
 المختصر وفيه رد على الامدى حيث قال ان المطلق هو النكرة في سياق الاثبات
 وعلى الشيخ اكل الدين حيث قال في شرح المختصر ان المحلى بلام الحقيقة لا يخرج
 عن تعريف المطلق بقية الشيوع قلت فعلى هذا الحاجة الى ذكر قوله بالشمول

فخرج به اقسام المعارف (بلاشمول) اي
 ملتبسا بانتفاء ما يدل على الشمول
 والاحاطة فخرج به العام (ولا تعين)
 اي ملتبسا بانتفاء ما يدل على التعين
 والمحصص بعض المراد فخرج به المقيد

(و) منه (المقيد وهو الخارج عن الشبوع) بالمعنى المذكور (بوجه ما) كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوخ الرقبة بالمؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقات المؤمنات (وحكمهما) اى المطلق والمقيد (ان يجزى على حالهما) اى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده واعلم انهما اذا وردا لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف الحكم فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الآخر اجزى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا

لاخراج العلم خروجه بلفظ شائع في جنسه بل لعدم دخوله في التعريف وكذا لا حاجة الى ذكر قوله ولا تعين لاخراج المقيد اذا شيوخ في نفسه (فقط) وهو الخارج عن الشبوع بالمعنى المذكور) وقبل المقيد مادل على معنى غير شائع في نفسه وهذا التعريف يتناول مادل على معنى قيد دخل فيه للمعارف كلها ومادل على شائع لكن لا في جنسه قيد دخل فيه العلم ولا يتناول نحو رقة مؤمنة لانه ذال على شائع في نفسه لانه شائع للرقبات المؤمنات وقال التفاتى اطلاق المقيد على جميع المعارف والعمومات على ما هو مقتضى التعريف الثاني ليس باصطلاح شائع وانما الاصطلاح هو ما اخرج عن الشبوع بوجه والذا اخذنا المصنف (قوله اذا ورد البيان للحكم) نخرجه ان المطلق والمقيد اما ان يراد في الحكم او غيره والثاني على قسمين احدهما في السبب والاخر في الشرط والاول على اربعة اقسام لانه لا يخلو من ان يتحد الحكم او يتعدد وكل واحد منهما اما في حادثة او في حادثتين فصار بخلافه الاقسام ستة وان لاحظت كون كل من هذه الستة في الاثبات والنفي بصيرته عشر مثال ورودهما في السبب مثبتين قوله عليه الصلاة والسلام اقوا عن كل حرو عبد ادوا عن كل حرو عبد من المسلمين ومثالهما في الشرط قوله عليه الصلاة والسلام لا تكاح الا بشهود ولا تكاح الا بولي وشاهدي عدل ومثال اتحاد الحكم والحادثة قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام مع قراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات في الاثبات وفي النفي نحو لا تغتصب مدوا لا تغتصب مدبرا كافر او حثاني فقد دهما تقييد الصوم بالتابع في كفارة القتل او اطلاق الاطعام في كفارة الظهار ومثال اتحاد الحكم وتعدد الحادثة قوله تعالى كفهر برقة في كفارة الظهار واليمين ورقبة مؤمنة في كفارة القتل ومثال حكمه قوله تعالى في كفارة الظهار في لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتاسا في لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان الصوم مفيد بكونه يحل التماس واطعامه مطلق اتفقوا على وجوب الحمل في الثاني والثالث مطلقا في الاثبات والنفي الا ان فخر الاسلام اختار في الاثبات عدم الحمل مخافة الجحيم وهو روضه في التقرير فليراجع وعلى عدمه في الرابع والستة من القدم المتأناة في الجمع بينهما وذكر بعض الشافعية في الرابع الحمل والمشهور خلافه الحمل واختاروا في الاول والخامس فقال بعضهم الحمل واجب في الاول من غير حاجة الى قياس ونحوه وقال اكثرهم وهو المختار لا حمل فيه واتفق اصحابنا

في الخامس على الجمل وكذا اصحاب الشافعي لكنهم اختلفوا فقال بعضهم محض
 عن باب اللغة من غير نظر الى قبيل ودليل وجعلوه من باب الحديث الذي هو حق
 الى الفهم وقوله بعضهم بقبيل مستجمع شرائط وهو الصحيح عندنا وللشافعي
 لم يذكر القسم الثاني اعني ما في الشرط فان قيل اشار اليه بقوله في السبب
 ونحوه قلنا ممنوع لان الجمل فيما دخلا على الشرط واجب بالاتفاق وفيما دخلا
 على السبب لا يجب عندنا فلا يصح ادراج احدهما في الآخر فحينئذ يكون
 المراد بقوله ونحوه هو الطلقة لانها مثل السبب في وجوب الجمل لا الشرط (قوله
 نحو اعني رقية ولا تنق رقية كافرة) قلت والذي ظهر من كلام المحقق في شرح
 المختصر ان حل المطلق على الموقوف في صورة اختلاف الحكم ليس الا فيما
 يستلزم احدهما تفيد الاخر بالواسطة حيث قال القسم الاول ان يختلف
 حكمهما نحو اكرس فاعلموا اطمع نبيعا لما فهنا لا يحول احدهما على
 الاخر بوجه اتفاقا سواء كانا بمورد او منتهين او مختلفين وانحد موجها
 الى الحادثة او اختلف اللهم الا في مثل ان يقول ان طاهره رقية فاعتق رقية
 وقول لا تملك رقية كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان الظاهر والمالك
 حكيمين مختلفين اتفاقا لتوقف الاعتاق على المالك انتهى وكذلك الظاهر من
 التفريع حيث قال فان اختلف الحكم لم يحل المطلق على المقيّد الا في مثل
 اعتق عني رقية ولا تملك رقية كافرة فالاعتاق يقيد بالثبوت فجعل نحو اعني
 رقية ولا تنق رقية كافرة من قبيل اعني عني رقية ولا تملك رقية كافرة
 في اختلاف الحكم واستلزام احدهما تفيد الاخر ليس على ما ينبغي وايضا
 ان المراد بالحكم ههنا هو الاحتاق وهو محقق في المطلق والمقيّد وانما اختلف
 بالاحكام والسلب وليس المراد باختلاف الحكم هو الاختلاف بالاحكام
 او السلب على ما يدل عليه كلام المحقق وان كان الظاهر والمالك حكيمين مختلفين
 فالاول ان يحل نحو اعني رقية ولا تنق رقية كافرة من قبيل ما انحد فيه الحكم
 والاحكام والمطلق والمقيّد دخلا على الحكم كافي بعض الحواشي فان قيل كيف
 يصح حمله في هذا القبيل وقد قال في التوضيح انه صار لقوله لا تنق رقية
 ثم هذا اوجب تفيد الاول اي ايجاب الاعتاق بالثبوت ام قلت هذا لا يدل
 على كونه من قبيل ما يختلف فيه الحكم لانه ان يكون من قبيل ما انحد فيه
 الحكم والحادثة مع دخوله المطلق المقيّد على الحكم وقيل يحل على المقيّد
 بالاعتاق (قوله يستلزم نفي احدهما فيها) ضروريان ايجاب الاعتاق بقوله

وان كان احدهما موجبا لتفيد
 الاخر بالذات نحو اعني رقية ولا تنق
 رقية كافرة او بالواسطة مثل اعني
 عني رقية ولا تملك رقية كافرة فان
 نفي تملك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها
 عنه وهذا يوجب تفيد ايجاب
 الاعتاق عنه بالثبوت حل المطلق
 على المقيّد وهذا معنى قوله (ولا يحل
 الاول) يعني المطلق (على الثاني)
 يعني المقيّد (عند اختلاف الحكم
 الا في صورة الاستلزام) وان انحد
 فاما ان يختلف الحادثة او تفيد

اعتق عن رتبة يستلزم ايجاب التملك ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فهو كانه
قال لا تعتق عن رتبة كافر وهذا بوجوب تقييد ايجاب الاعتاق بالثبوت فان
قلت معنى حل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم
من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق قيد بالثبوت اجيب عنه بانه
لا خفاء في ان معنى حل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد لكن الكلام في انه
ان كان ذلك القيد ايجابا فيقيد بالاجاب وان نفي فبالنفي فهنا قيد الكافرة
منفي فقيد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة (قوله ككفارة اليمين
والقتل) فان الرتبة مفيدة في كفارة القتل بصيغة الايمان وفي كفارة اليمين وغيرها
مطلقة (قوله خلافا للشافعي) فانه قال بحمل المطلق على المقيد هنا واختلف
اصحابه قال بعضهم انه يحمل عليه بقياس صحيح وقال بعضهم بحمل بموجب
اللفظ اقتضى القياس اولا واستدل من حله بالقياس بان قيد الايمان في كفارة
القتل زيادة وصف يجرى مجرى التعليق بالشرط والتعليق بالشرط بوجوب
النفي عند عدمه في المنصوص كما بوجوب الوجود عند وجوده فقيد الايمان
بوجوب النفي عند عدمه في المنصوص عليه وهو كفارة القتل وكذا في غيرها
من الكفارات لانها جنس واحد فلا بد ان قيد الرتبة بالايمان في سائر الكفارات
ايضا واعترض عليه بان الصوم في كفارة القتل مقيد بزيادة اطلقت عنها كفارة
اليمين فلم يحمل على كفارة القتل في تلك الزيادة مع اتحاد الجنس وكذلك كفارة
اليمين شرع فيها الطعام دون كفارة القتل فلم يحمل على كفارة اليمين في جواز
الطعام مع اتحاد الجنس وكذلك اعداد ركعات نقصت في بعض الصلوات
عن بعض ولم يلحق البعض بالقبض في الزيادة مع اتحاد الجنس وكذلك وطأ في
الطهارات زادت بعضها على بعض كسنة التلث والمضمضة والاستنشاق
في الوضوء دون التيمم وكذلك اركانها فان غسل الاعضاء الاربعة وطيفة الوضوء
وغسل جميع البدن وطيفة الغسل ولم يلحق احدهما بالآخر في الزيادة
مع اتحاد الجنس فلو كان اتحاد الجنس علة الاخاق لالتحق بعض
هذه الاشياء ببعض واللازم باطل وكذا الملزوم واجاب عنه فخير الاسلام
بان التفاوت بين هذه الاشياء ثابت باسم العلم وكل ما كان كذلك لا يوجب النفي
عند عدمه اما الصغرى فلان اسم الشهر وثلاثة ايام واسم ركعتين وثلاث واربع
واسم الغسل والمسح كلها اسماء اعلام واما الكبرى فلان التخصيص باسم العلم
انما يوجب الوجود عند الوجود لا العدم عند العدم واذ لم يثبت العلم

فان اختلفت كفارة اليمين والقتل
فلا حل خلافا للشافعي

في المنصوص عليه لا يمكن تعديته الى خصمه لان تعديه المعلوم محال ثم اجاب
 عن استدلالهم باننا لانسلم ان القيد وصف بمعنى الشرط لان الشرط نوعان
 شرط صريح وشرط دلالة والاول ما يدخل على المعرف والمنكر نحو هذه المرأة
 ان تزوجها فهي طالق وان تزوجت امرأة فهي طالق والناسي ما يدخل
 على المنكر فقط نحو المرأة التي تزوجها فهي طالق والقيد ان كان بمعنى الشرط
 لا يكون الادالة وحينئذ يجب ان يكون معرفا حتى يتعين المحلوف عليه وهو
 المقيد بتعينه والقيد قد لا يكون معرفا نحو قوله تعالى من نساكم الا في دخلتم
 من فان النساء معرفة بالاضافة فلا يكون القيد معرفا لاستحالة تعريف
 المعرف فلا بد من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه مثل قيد الايمان
 ههنا بمعنى الشرط ولوسلم ذلك فلا نسلم ان الشرط بوجوب النفي عند العدم بل
 الحكم الشرعي اذ اثبت بالشرع ابتداء لانه امر وجودي لا عدمي شيء يتحقق
 بناء على عدم شيء آخر لان العدم ليس بشرع لتحققه قبل الشرع فالقيد الكافرة
 لم يجز في كفارة القتل لانها لم تشرع كفارة كالم يجزى في كفارة الشاة فيها واذا
 لم يكن العدم حكما شرعيا لا يمكن تعديته الى غيره ولوسلم ذلك ايضا ولكن لانسلم
 استقامة الاستدلال به على غيره حتى يثبت النفي في غير المنصوص عليه قياسا
 الا اذا ثبتت الماثلة بينهما في المعنى الناشط والمفارقة بينهما ثابتة في السبب
 والحكم صورة ومعنى اما في السبب فلان القتل غير الظهار واليمين صورة واما
 معنى فلان القتل اعظم الكبائر فلا يكون في معنى الجنابة كك الظهار واليمين
 واما في الحكم فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم مقتصر عليهما وحكم
 الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام وكذا حكم اليمين وجوب البر
 ثم بقواته الكفارة باحد الاشياء الثلاثة ثم صوم ثلاثة ايام فكل منهما مغلوب
 حكم القتل صورة واما معنى فلان في هذين الحكمين ضرب تيسير لان للطعام
 مدخل في الظهار عند العجز والخير يلبس في اليمين مع النقل الى الصوم عند العجز
 وليس هذا النوع من التيسير في القتل واذا كان كذلك لم يجز قياس ما خفف
 فيه على ما غلظ لاثبات التغليب ولو اقبل القياس لكان البذل ايضا
 لان التحرير في اليمين نوع من كفارة اليمين فيجب ان يكون اخف من القتل قياسا
 على سائر انواعه وكان اخذ حكم اليمين من حكم اليمين اولى من اخذه من القتل
 وان قيل انا لا اعدى العدم بل اعدى القيد الزائد على المطلق وهو الايمان
 ثم اني ثبت به ضمنا في هذا المحل لا ثبت في المنصوص عليه ضمنا قلنا بعد تسليم

صحة تعدية هذا القيد الى محل النزاع لا يمنع صحة تحرير الكافرة ههنا ايضا
 لان عدم الجواز في النصوص عليه اعني كفارة القتل ليس باعتبار منع القيد
 عن الجواز كما تقرر ان القيد انما يوجب الحكم ابتداء غير متعاضل للنفي اصلا
 بل لعدم الشرعية فيه وفي محل النزاع الشرعية ثابتة بدلالة ورود المطلق فصار
 الجواز ثابتا والحاصل ان في النصوص عليه ليس الانص مقيد فثبت موجبه ونفي
 ماوراءه على عدم وههنا بعد التعدية يتجمع نصان مطلق ومقيد بتقدير ان ثبت
 موجب كل واحد منهما فيجوز تحرير الكافرة بالنص المطلق وتحرير المؤمنة به
 وبالقيد كما في الكشف لا يقال نحن لا نعدي نفس القيد ايضا بل نعدي وجوب
 القيد فاذا وجب قيد الايمان فيما نحن فيه ثبت عدم جواز الكافرة لانا نقول
 الا ان هذه التعدية فاسدة لما فيها من ابطال النص المطلق ابتداء لان المطلق دل
 على اجزاء الكافرة ولا يجوز ابطاله بالقياس فان قيل قيدتم الرقية بالسلامة
 فقد ابطتم حكم المطلق بالقياس قلنا المطلق ينصرف الى الكامل ولا يتناول
 ما كان ناقصا كلفظ الماء اذا ذكر مطلقا لا يتناول ما ورد بل ينصرف الى الماء
 المطلق الكامل فلا يكون حل اللفظ على التكايل اطلاقا للمطلق بل حل اللفظ
 على الكامل في معناه واستدل من حل بموجب اللغة بان اهل اللغة يتركون
 التقييد في موضع اكتفاء بذكره في موضع آخر كما في قوله تعالى والحافظين
 فروجهم والحافظات اي والحافظات لهما وبان القرآن كله كالكلمة الواحدة
 في وجوب بناء بعضها على بعض فاذا نص على الايمان في كفارة القتل لم يرم في الظاهر
 كان القيد متصل به ايضا والجواب عنه ان الاصل في كل كلام حله على ظاهر
 الا ان يمنع مانع فلا يترك ظاهر المطلق الى التقييد بالضرورة بمجرد الظن كما لا يجوز
 صرف القيد الى المطلق ويجوز ان يكون حكم الله تعالى في احدهما الاطلاق
 وفي الآخر التقييد واما قولهم القرآن كله بمنزلة كلمة واحدة قلنا الا انه في انتفاء
 الاختلاف لاني دلالة عباراته على المعافاة (قوله في السب ونحوه اوفي الحكم)
 فان قيل ان مورد القسمة ههنا هو المطلق والمقيد اذا دخلا على السب لاعلى
 الحكم كما تقدم فقوله في السب فاسد وفي الحكم انموذنا ان مورد القسمة ههنا
 ليس بما ذكر بل ما ورد من المطلق والمقيد في الحكم اوفي غيره سببا او شرطا لكنه
 لم يذكر الشرط واللام في قوله السابق لبيان الحكم ليس صفة للورد بل للعرض
 (قوله فان كان الاول فلا حل) نحو ادواعن كل حر وعبد وادواعن كل حر وعبد
 من المسلمين فان المطلق والمقيد دخلا في السب وهو الرأس والحكم وهو وجوب

وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق
 والتقييد في السب ونحوه والحكم
 فان كان الاول فلا حل خلا فاه
 كوجوب الصاع في صدقة الفطر
 بسبب الرأس مطلقا في احد الحدين
 ومقيد بالاسلام في الآخر

صدق المطلق عند وكذا الحادثة فعدمه هي صدقة الفطر فلا يحمل على المقيد
عندنا بل يجب العمل بكل واحد منهما لعدم التناقض بين الاسباب فيكون ان يكون
المطلق سببا للمقيد سببا آخر (قوله وان كان الثاني يحمل المطلق على المقيد)
وسبب كون المقيد سببا للمطلق لانسخاله تقدم عليه او تأخر عنه وقيل نسخاله
بان تأخر المقيد والمختار هو الاول كافي للكشف واستدلوها عليه بوجهين احدهما
ان المقيد لو كان نسخا لكان التخصص نسخا ايضا لانه نوع من الجاز مثل
التخصص والتخصص ليس نسخا بالاتفاق والثاني انه لو كان نسخا لكان تأخر
المطلق نسخا ايضا للمقيد لان التناقض انما يتصور من الطرفين وهو الموجب
لذلك وانهم لا يقولون به واجب عن الاول بان في التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا
من قبل فيكون نسخا بخلاف التخصص فانه دفع لبعض الحكم لاثبات حكم
معي حتى يكون نسخا وعلى الثاني بان في التقييد المتأخر عن الاطلاق اثبات
حكم لم يكن ثابتا من قبل فيكون نسخا بخلاف الاطلاق المتأخر عن التقييد
فان لا يثبت حكمه لم يكن من قبل فلا يكن نسخا واستدل من قال بالنسخ بان تأخر
الاطلاق لو كان سببا للمطلق لانسخاله لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون
المطلق مجازا في المقيد والمجاز فرع الدلالة ولا دلالة للمطلق على المقيد الخاص
اجب عنه بل هذا يلزمهم فيه انما تقدم على المطلق فانهم يقولون المراد
بالمطلق حينئذ المقيد فيجب دلالة عليه مجازا تأملى (قوله بالاتفاق) فان قيل
ان الشافعي لم يحمل المطلق على المقيد في المثال الذي ذكره حيث جوز صوم كفارة
اليمن بالاتفاق لعدم تواتر قراءة ابن مسعود فكيف يصح دعوى الاتفاق ثم التمسك
بما لا يثبت الاجيب بان المراد بالاتفاق ههنا هو الاتفاق على حل المطلق على المقيد
انما كان كل منهما مما يجب العمل به كافي في حديث الاخران في كفارة الصوم صم
شهرين في رواية وشهرين متتابعين في رواية اخرى فان العمل واجب لكل من
هاتين الروايتين فحمل المطلق على المقيد بالاتفاق بخلاف قراءة ابن مسعود فان
القراءة المشهورة لا يجب العمل بها عند الشافعي فالتمسك المتفق عليه هو الحديث
الذي ذكره فان قيل ان حل المطلق على المقيد واجب وان ورد في حاد اثنين
كافي رقية كفارة القتل وسائر الكفارات فالشافعي وان لم يحمل الاطلاق في كفارة
اليمن على المقيد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود لكونها غير متواترة
فلم يحمل على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظاهر فانه المتأخر
ففي مقيد بالشايع اجب بان العمل عنده واجب اذا كان المقيد نوعا واحدا

وان كان الثاني يحمل المطلق
على المقيد بالاتفاق

أما إذا كان نوعين فلا لتعارض وههنا كذلك لأن الصوم في كفارة الظهار
والقتل مقيد بالتابع وفي الحج التمتع مقيد بالتفريق فكانا نوعين ثم المراد
بالاتفاق ههنا اتفاق غير فخر الاسلام من اصحابنا لانه ذهب الى عدم الحمل
في هذه الصورة ايضا حيث قال وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد ابدا وقال
الشيخ اكمل الدين في شرحه الظاهر من قوله ابداء عدم حمل المطلق على المقيد
ولو كانا في حكم واحد في حادثة واحدة وهذا مع كونه على خلاف ما ذهب اليه
الجمهور فانهم اتفقوا على ان الحمل في هذه الصورة هو الصواب انتهى ثم بين وجه
كونه صوابا فليراجع (قوله كقراءة العامة فصيام ثلاثة ايام آه) وفي تمثيلة
بهذا المثال مع انه ليس مما اتفق عليه كما عرفت اشارة الى الجواب عما يقال من
طرف الشافعي انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى
وهي كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التابع في صوم كفارة اليمين جلالة على
كفارة القتل والظهار ووجهه انما جعلناه على مقيد وارد في هذه الحادثة اي كفارة
اليمين وهو قراءة ابن مسعود رضي الله عنه لكونها مشهورة بعملها زيادة على
الكتاب عندنا لا على مقيد وارد في حادثة اخرى كما زعمتم (قوله والمقيد بوجوب
عدم اجزائه) اعترض عليه بانه ان اريد بكون المقيد موجبا لعدم اجزائه
ما لا يوجد فيه القيد كونه لا على عدم اجزائه ذلك كما هو الظاهر فهو قول بمفهوم
الخلاف وهو مذهب الشافعي وان اريد اعم منه ومن كونه ساكنا عن اجزاء
ما لا يوجد فيه القيد حتى يكون اجزائه باقيا على عدم الاصل فلا ينافيه
اجزؤه بالمطلق لان المطلق كما بوجوب اجزائه ما يوجد فيه القيد بوجوب ايضا اجزائه
ما لا يوجد فيه فحينئذ لا ضرورة في حمل المطلق على المقيد في صورة اتحاد الحكم
وللحادثة ايضا الاعلى مذهب الشافعي واجيب بان المقيد يدل على عدم اجزاء
المطلق من حيث هو مطلق لكن لا بدالة اللفظ حتى يلزم القول بمفهوم الخلاف
بل بواسطة ايجاب القيد عقلا (قوله وانما لم يقيد الحكم بكونه مثبتا) يعني ان
المطلق انما يحل على المقيد في صورة اتحاد الحكم والحادثة وكانا في الحكم اذا كان
الحكم مثبتا واما اذا كان متفيا نحو لا تعق رقبة ولا تعق رقبة كافرة فلا حل
لامكان العمل بهما بالجمع بان لا يعق اصلا فلا بد من تفيد الحكم بكونه مثبتا لكنه
تركه لان التكرار في سياق النبي من قبيل العام المصطلح مع الخاص لا من قبيل
المطلق مع المقيد فلا حاجة الى التقييده وكذا العرفة الواقعة في سياق النبي ليست
بمطلق ولقائل ان يقول ان هذا يرد ايضا على المثال السابق اعني ادوا عن كل

كقراءة العامة فصيام ثلاثة ايام وقراءة
ابن مسعود ثلاثة ايام مثبتا بمات
لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق
بوجوب اجزاء غير المتتابع لموافقة
المأمورية والمقيد بوجوب عدم اجزائه
لجملته المأمورية وهذا معنى قوله
(ولا يحل) الاول على الثاني (عند
اتحاد) اي الحكم (الا اذا انحلت
الحادثة وكانا) اي الاطلاق والتفريد
(في الحكم) دون السبب وانما يقيد
الحكم بكونه مثبتا لان التكرار في سياق
النبي عام لا مطلق والعرفة ليست
بمطلق (قال الشافعي يحل المطلق)
على المقيد (في اتحاد) اي في صورة
اتحاد الحكم (مطلقا) اي سواء
اختلفت الحادثة اولا وسواء كانا
في السبب او في الحكم

وعبدوا عن كل حروب من المسلمين وذلك لان التكرار المصدر بكل عام
لا يطلق (قوله الغنى) صفة الناطق وقوله الذي هو المطلق صفة الساكت
(قوله قلنا في جوابه) خاضله القول بموجب دليله (قوله لا يمكن العمل بهما)
اي بالاطلاق والتقييد (قوله لان الصحيح ان العموم آه) اتفقوا على ان
العموم من عوارض الالفاظ حقيقة واما عروضة للمعاني فصفة ثلاثة اقوال
الاول انه لا يكون من عوارضها لاحقيقة ولا مجازا الثاني من عوارضها مجازا
لاحقيقة الثالث عكس هذا واخاره ابن الحاجب واستدل عليه بان العموم
في اللغة شمول امر لتعدد وهذا المعنى كما يعرض للفظ يعرض للمعاني ايضا
فكان حقيقة فيها كما في الالفاظ كعموم المطر والخصب والقسط للبلاد ولذلك
قل عم المطر والخصب والقسط وكذا المعنى الكلي يعرض له العموم حقيقة
المشعولة الجزئية ولذا فسر النطقيون العلم بما فسرناه الكلي اعني لا يمنع
نصوره من وقوع الشركه فان قيل العموم الذي يعرض للمعاني ليس هو المتعارف
فيه اعني شمول امر واحد لافراد كثيرة كشمول الرجال وعموم المطر والخصب ليس
بذلك فانه لا تعدد فيه بل التعدد في محاله فكان وصف المطر والخصب
بالعموم مجازا اجيب عنه بان العموم بحسب اللغة ليس بمشروط بشمول امر
واحد لافراد متعددة بل العموم بحسب اللغة مشروط بشمول امر لتعدد سواء
كان التعدد افرادا او لا وهذا المعنى من عوارض المعاني مطلقا ولو سلم ان عموم
المطر لا يكون باعتبار امر واحد فشمول التعدد فعموم الصوت باعتبار امر واحد
شامل للاصوات التعددة الحاصلة للسامعين وكذلك عموم الامر والنهي فانه
امر ونهي وهو الطلب الشامل لكل طلب وكذلك المعنى الكلي فان مجموعه
باعتبار امر واحد شامل لافراد كفهوم الانسان ولقائل ان يقول الكلام
في العام المصطلح له عموم يناسبه والاستدلال بالعموم القوي لا يقيد ولو سلم ذلك
لكن فيه اثبات كونه حقيقة في المعاني بالقياس على الالفاظ والحقيقة لا تثبت
للقواس واما عموم المطر والقسط والخصب والمعنى الكلي فانه باعتبار تعدد
المحال لا يمكن مجازا وكذا عموم الصوت باعتبار المحال لا محالة اذا ما تعدد اصوات
وايضا هي شئ واحد يصل الى سماع السامعين وكذلك الامر والنهي ولهذا
اختار السارح ان العموم من عوارض الالفاظ حقيقة (قوله فلفظ يستغرق
معيان) اختلفوا في تعريفات العام عرفه ابو الحسين البصري باللفظ
الاستغنى في ما يصلح له واعترض عليه بوجوه منها يلزمه دخول المشتبه بالنسبة

(لان الناطق) بالتقيد الذي هو المقيد
(اول من الساكت) عند التقيد الذي
هو المطلق (قلنا) في جوابه (ذلك)
اي الترجيح بالناطعية (عند التعارض)
ولا تعارض الا في اتحاد الحكم والحادث
مع كونهما في الحكم دون السبب
لا يمكن العمل بهما في غيره لقطع بان
الشارع مثلا لو قال اوجب في كفارة
القتل اعتناق رقية مؤمنة وفي كفارة
اليمن اعتناق رقية كيف كانت
لم يكن الكلا مان متعارضين
ثم لما فرغ من مباحث الخاض شرع
في العام فقال (واما العام فلفظ)
احترزه عن المعنى لان الصحيح ان العموم
من عوارض الالفاظ وان ذهب بعض
مشايخنا الى ان المعنى ايضا يتصف
به باعتبار وجوده في محال مختلفة
كمعنى المطر والخصب بوصف
بالعموم حقيقة اذا عمل الامكنة
والبلاد (يستغرق مسميات) خرج به
العلم واسم الجنس والتثنية

الى معانيه وليس بعام بالنسبة اليه لزمه خروج المشترك عنه بالتسمية الى
افراد معنى واحد من معانيه كالعين بالنسبة الى افراد الباطنة مع اعمام بالنسبة
اليها ومنها يلزمه دخول اللفظ الذي له معنى حقيق ومحاذي صالح لكل منهما
مع انه ليس بعام ومنها يلزمه دخول نحو عشرة ومائة ومنها دخول نحو ضرب
زيد عن الاله لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له من الحدوث وقاعلية زيد ومفعولية
عمرو ومنها دخول النكرة المثبتة وليس بعام اجيب عن الاول باننا لا نسلم ان
المشترك مستغرق لمعانيه التعدد بل محتمل لها لان معنى الاستغراق هو التناول
دفعه بوضع واحد لا بد لا وشمول المشترك انما هو بدلالة دفعه وعن الثاني باننا
لا نسلم ان المشترك لا يستغرق جميع افراد ذلك المعنى الواحد دفعه في اطلاق واحد
بل هو مستغرق لها دفعه وعن الثالث لا نسلم ان اللفظ يستغرق لما يصلح له من
المعنى الحقيقي والمحاذي بل يحتمل به لا وعن الرابع لا نسلم ان العشرة مثلا يستغرق
لما يصلح له من افراد العشرة بل يتناولها تناول الكل لاجزائه لا الكلي لجزئياته
ولهذا لا يصدق على كل من تلك الاحاد عشرة وهكذا الجواب عن الخامس
والجواب عن السادس ان النكرة المثبتة انما تناول لما يصلح له لا لدفعه وعرفه
الغزالي بانه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا او اخص من
عليه بانه ليس بعام ولا مانع اما الاول فلخروج لفظ المعلوم والمنهمل فانه
عام ومدلوله ليس بشئ فواضا التوصلات مع صلاحها من العام وليس بلفظ
واحد واما الثاني فلان كل شئ يدخل في الحدمع انه ليس بعام وايضا كل جمع
معرف كالرجال لو تذكر كرجال يدخل فيه وليس بعام واجيب عن الاول بان
المعلوم والمنهمل شئ لغة وان لم يكن شئ على اصطلاح المتكلمين والحاكماء
وعن الثاني بان التوصلات هي التي ثبتت لها العموم والصلات متينة لانها ممتدة
وعن الثالث بان المعنى تناوله لكل اثنين تناول احتمال التناول دلالة دفعه
فلا استغراق الا بقرينة دالة على تناول الدلالة وعن الرابع بان الجمع يعرف والمذكر
انما يتناول تناول احتمال التناول دلالة دفعه كما في الثنية وبان الجمع يعرف
وللمذكور عام عند الغزالي فلا يضر دخولهما وعرفه ان الحاجب عام على
سميات باعتبار امر مشترك فيه مطلقا ضرورة ان دفعه فيخرج به اعمام الاجناس
نحو رجل وامرأة فانها كذلك على سميات باعتبار امر مشترك لكن لدفعه بل
بما يخرج بقرينة مطلقة الجمع المعرف فانه يدل على سميات باعتبار ما اشترك
فيه مع قيد كونها معهودة معرفة وعرفه المصنف بلفظ يستغرق سميات غير

محصوله والمزاد باللفظ هو اللفظ المحصور في العام من اقسام اللفظ الموصوف
وقوله يستغرق سميات يخرج به العلم محصور بدلالة وضع السمي واحد واهم
الجنس محصور على الالهة يشمل السميات بدلالة دفعه والثنية ايضا لان تناولها لكل
واحد من جزئه يها من قبيل تناول الكل لاجزائه لا الكلي لجزئياته وتناولها
لكل واحد من اثنين اثنين تناول احتمال بدلالة تناول دلالة دفعه ويحجز اخراج
الثنية بقوله غير محصورة كما في التوضيح لقول وايضا يخرج به اقسام العدد
نحو مائة وعشرة فالتثنية فيكون خالصا وتناولها الى جزئياتها بدلي
لا دفعي مثل رجل والى اجزائها من قبيل تناول الكل الى اجزائه لا الكلي الى
جزئياته فلا يصدق عليه السميات لانها تطلق على الجزئيات لا على الاجزاء نعم
لو قال يستغرق ما يصلح له كما وقع في قول التثنية لم يصح اخراج اسمه العدد بهذا
المعنى بل لابد من اخراجها بغير عدم الحصر كما ذكره في التلويح تأمل (قوله
والجمع المنكر) فيه بحث لان المعنى في العام عند بعض مشايخنا منهم فخر الاسلام
انظامه يجعل من السميات باعتبار امر مشترك فيه سواء استغرق جميع ما يصلح له
بالعام يستغرق لان الاستغراق ليس بشرط عندهم فالجمع المنكر عندهم عام سواء
كان مستغرقا او لا فلا يصح اخراجه من التعريف واختاره عند المحققين ان
الاستغراق للجمع ما يصلح له شرط في العام واختاره المصنف فبالجمع المنكر عندهم
يقول بعدم استغراقه واسطة بين العام والخاص فلا بد ان يخرج من تعريف
العام وعند من يقول باستغراقه عام فلا يصح اخراجه من التعريف فالمصنف
ان قال بعدم استغراقه فيها وان قال باستغراقه فزاده بالجمع المنكر هو الجمع الذي
يعلمه معرفة على عدم استغراقه محورا في اليوم رجالا وفي الدار رجال ثم في قوله
سميات نظر لانهم جمع منكر فان قال بعمومه يلزم الدور في التعريف (قوله نحو
السموات) فانه وان كانت محصورة في الخارج لكن لم يكن فيه ما يدل على
الحصر فيكون عاما (قوله ويخرج اسماء العدد والجمع العهود) لكونها محصورة
بالحسن المذكور في الكلام في المشترك ولا بد من اخراجه لانه بالنسبة الى معانيه
ليس جهات وقد اخرجوه بزيادة قيد وضعا واحدا في التعريف لان الوضع
في المشترك متعدد واول المصنف اخرج به بعيد يستغرق لان المشترك بالنسبة الى
معانيه لا استغراق فيه لان شموله لمعانيه بدلالة دفعه كما تقدم (قوله وحكمه اجابات
للحكم آ) اظهر الحكم اهتداء الى انه غير الحكم الاول والضيق في قوله وحكمه
واجمع الى لفظ العام براديه ما صدق هو عليه بطريق الاستخدام (قوله اختلف

والجمع المنكر (غير محصورة) اي لم توجه
الى اللفظ ما يدل على الحصر فلا يخرج
نحو السموات ويخرج بها اسماء العدد والجمع
بالعهود فالطبق الحد على المحدود
(وحكمه اجابات للحكم فيما بناؤه)

في حكم العام اي في حكم صيغ العلم وهي اسماء الشرط والاستفهام نحو
 من وما ومهما وايماء والموصولات والجموع المعرفة تعريف جنس نحو العلماء
 والجموع المضافة نحو علماء بغداد واسم الجنس المرف بلام الجنس او الاضاف
 والذكر في سياق النفي واختلفوا في حكمها انها حقيقة في العموم مجاز
 في الخصوص او بالعكس او هي مشتركة او متوقفة في الخبر والامر
 والنهي بمعنى ان لا تدرى انها وضعت لها اول موضع او بمعنى تدرى انها
 وضعت لها ولا تدرى احقيقة مفردة او مشتركة او هي متوقفة في الخبر دون الامر
 والنهي فذهب عامة الاشاعرة الى التوقف مطلقا حتى يقوم دليل عموم او خصوص
 واستدلوا عليه بوجهين الاول ان الالفاظ التي يدعى عمومها مجمل وحكم المجمل
 التوقف حتى يأتي البيان والثاني انه قد يذكر الجمع ويراد به الواحد والاصل
 في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركين الواحد والكثير فيتوقف الى البيان وهما
 بعينه دليل القائلين بالاشتراك اجيب عن الاول بانه يحمل على الكل احترازا
 عن ترجيح البعض بلامر جمع فلا مجال وبانه يصح تأكيده بكل واجمعين نحو
 جاءني القوم كلهم اجمعون فسجدوا للملائكة كلهم الى غير ذلك والتاكيد دليل
 العموم والاستغراق والالكان تأسيسا لا تأكيذا وقد اجمعوا على انه تأكيده
 لا تأسيس وعن الثاني بان المجاز راجح على الاشتراك فيجعل عليه لقطع بانه
 حقيقة في الاكثر فيكون مجازا في الواحد وذهب اليخني من اصحابنا والجبائي
 من المعتزلة الى الجزم بانه حقيقة في اخص من الخصوص مجازا في العموم
 واستدلوا عليه بوجهين الاول انه لا يجوز اخلاء اللفظ عن المعنى والواحد
 في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتين بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما
 كان المراد منه هو البعض لا الكل فلا يثبت بالشك والثاني انه قد اشهر انه مام
 عام الا وقد خص منه البعض فالخصوص اغلب والعموم اقل واللفظ اذا تردد
 بين الاكثر والاقل كان حمله على الاكثر اظهر فيكون حقيقة فيه مجازا في الاقل
 نقبلا للمجاز اجيب عن الاول بانه اثبات اللفظ بالترجيح وذال يجوز لانها لا تثبت
 الا بالنقل وبان العموم احوط لاحتمال ان يراد العموم فلو حمله على الخصوص
 ضاع غيره مما يدخل في العموم فخالف الامر فيما اذا قال اكرم العالم والاحوط
 اولى وعن الثاني بان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص ظاهر
 في انه للعموم ولا يحمل على الخصوص الا بدليل مخصص وهو من امارات المجاز
 في الخصوص اذا لحقنا لا يحتاج الى دليل وبان الظهيرة كونها الاغلب ايماء

اختلف في حكم العام من حيث هو عام
 فذهب الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل
 عموم او خصوص وعند البخني والجبائي
 الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس
 والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق
 ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم
 في جميع ما تناوله فلما عند جمهور الفقهاء
 والتكلمين وهو مذهب الشافعي

يكون دليلا على كونها حقيقة فيه ان لم تكن محتاجة الى الدليل على كونها
 لذلك الاغلب لكما محتاجة اليه فلا تكون حقيقة فيه وذهب الجمهور الى
 انها حقيقة في العموم ثم اختلفوا فذهب طائفة الى انه يفيد الظن في جميع
 ما يتناولها حتى يجب العمل به لا اليقين حتى لا يجب الاعتقاد به ويجوز تخصيصه
 بخبر الواحد والقياس استمداء واستدلوا عليه بان كل عام يحتمل التخصيص
 والتخصيص شائع فيه بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بمعونة القرائن كما في قوله
 تعالى ان الله بكل شيء عليم ولهذا قالوا ما من عام الا وقد خص منه البعض
 فلا يكون قطعيا فيما تناوله مع احتمال التخصيص واجب عنه بانه ان اريد باحتمال
 العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد ههنا
 وهو عدم الاحتمال الناشئ عن دليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل
 الخصوص احتمالا ناشئا عن دليل كما ان الخاص قطعي مع احتماله المجاز
 والتسخ وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن دليل فهو ممنوع وقولهم
 التخصيص شائع في كل عام وهو دليل الاحتمال قلنا لا نسلم ان التخصيص
 الذي يورث الشبهة والاحتمال شائع بل هو في غاية القسوة لانه انما يكون
 بكلام مستقل موصول بالعام لان ما يكون بغير المستقل او بالمستقل
 المتراخي لا يطلق عليه اسم التخصيص في الاصطلاح ورد هذا الجواب بان
 مراد الخصم بالتخصيص ليس باصطلاح بل لغوي بمعنى قصر العام على بعض
 مسمياته سواء كان بغير مستقل او مستقل موصول او متراخي وهذا التخصيص
 شائع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع افراد وذهب مشايخ العراق وطامة
 المتأخرين الى انه يفيد القطع في جميع ما يتناوله واستدلوا بوجوه منها ان ابن
 مسعود اخبر بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن على
 ان عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بوضع الحمل لا بابعد الاجلين وجعلها
 ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة
 اشهر وعشرا في مقدار ما يتناولها وهو ما اذا توفي عنها زوجها وتكون
 حاملا لتأخرها نزولا وقد قال علي وابن عباس ان عدة الحامل المتوفى عنها
 زوجها بابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين على ما سأتى بيانه ومنها قول علي
 في تحريم الاختين وطائفة تلك اليمين احلتهما آية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم
 فانه يدل على حل وطئ كل امه مملوكة سواء كانت مع اختها في الوطئ او لا بعموم
 كلمة ما وحرمتها آية اخرى وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفًا على

المحرمات فانه يدك على حرمة الجمع بين الاثنين سواء كان الجمع حكما او مالا
 فخصارضا فخرج المحرم على المبيح فكان الجمع المذكور محرما ووافقه
 في الاحتجاج بالتمام الا انه رجع المبيح عملا بالاصل والحاصل ان الاماين احتجا
 بعموم الاثنين ولما انفردا خرج على رضى الله عنه المحرم على المبيح كما انفردا
 عثمان المبيح على المحرم عملا بالاصل ومنه ظهر فاق الشرح من المحرم والعموم
 فذكر على كرم الله وجهه بدل عثمان ومن هنا ظهر ايضا انهم استدلوا بالعموم
 على الاحكام القطعية ولو لم يخصوا صافاه قد خص من الآية الاولى الامة المجوسية
 والاخت الرضاعية واخت النكوحية ومن الآية الثانية الجمع بينهما لخدمة
 بحضور من الصحابة ولم ينكر عليهما احد فحل الجمع والاجماع ومنها احتجاج ابى
 بكر على الانصار حين طلبوا الامامة بقوله عليه السلام الامة من خريش
 وقره الصحابة ومنها احتجاجهم بمنثل الشارق والسارقة فاقطعوا ايديهم
 والزانية والزاني فاجلدوا على عموم الاحكام ولو ان الصيغة العموم لما صح
 احتجاجهم في الصور المذكورة فان قيل يجوز ان يكون ذلك لا تفهمه
 بالقرينة اوجب عنه بان فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت القطع بعموم الظاهر
 اصلا لجواز ان يفهم بالقرآن كما ذكره السارح واستدلوا عليه بالنقل ايضا
 بان العموم معنى ظاهر ينفقه الاكثر والحاجة ماسة الى التميز عنه كسائر
 المعاني فوجب وضع اللفظة واجيب عنه بانه قد استغنى عن الوضع لخاصة
 بالمجازو بالمشاركة كخصوص الراشح والطعوم فانه استغنى فيها عن الوضع
 بالتقيد بالاضافة كراحة المسك وطعم العسل وبانه اثبات اللغة بالقياس فلا يجوز
 وقد يستدل عليه ايضا بانه لو جاز ارادة البعض من العام من غير قرينة لارتفع
 الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من العام يحتمل الخصوص
 فلا يستقيم ما فهمه السامعون من العموم وعن الشرح ايضا لان عامة خطابات
 الشرع عام فلو جاز ارادة الخصوص من غير قرينة لما صح مناهم الاحكام بصيغة
 العموم ولما استفاد من الحكم بعقوب جميع عبيد من قال كل عدلى فهو حر فان
 قيل لما يكلفنا الله تعالى وليس في الواسع صفة اعتبار الارادة الباطنة في حق
 العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكننا بقيت في حق العمل لم يلزمنا
 الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان
 فلما كان كذلك لم يحسب الواسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن
 لم تعتبر الارادة الباطنة في حقنا اصلا لاعلا ولا عملا واقم السبب الظاهر مقام

المختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل به دون الاعتقاد فبصح

تخصيص العام من المكلف بغير الواحد
والتقييد بالبدء (وقطعا) عند مشايخ
العراق وقاعة المتأخرين (لاحتياج
إلحاق الشبان) بالعمومات في أحكام
قطعية كقول ابن مسعود رضي الله عنه
إن الحامل التوفي عنها زوجها نعتد
بوضع الحمل لا بأبعد الأجلين لأن سورة
النساء القصص زالت بعد الطول
فثبتت العمومات بها خصوص الأولى
وأن كان من وجه وقوله على رضي الله
عنه في تحريم الأخنين وطهركم الخ
اختلها آية وحرمتها آية والمحرم
راجع ونقل أبو بكر رضي الله عنه
قوله عليه السلام لا تحية من فريش
وقوله عليه السلام نحن معشر الأنبياء
لا نورثوا وأما حال ذلك لا يحصى
من أن يخصي لا يقال فهم ذلك
بالقرآن لأن فتح هذا الباب يؤدي
إلى أن لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر
لجواز أن يفهم بالقرآن فإن الثاقفين
لم يقلوا نص الواضع بل أخذوا
الأكثر من تتبع موالدي الاستعمال
(فلا يخص) فربح على كون العام
من حيث هو عام قطعا أي إذا كان
العام قطعا لا يخص (بالظني) سواء
كان قياسا أو خبرا واحدا لأن التخصيص
مقتضى تغير الحكم العام ومغير القطعي
لا يكون ظنيا ولهذا شرطنا اتصاله
بالعام وهذا إذا لم يخص استثناء
بالظني وأما إذا خصص به فبحوز
تخصيصه بالظن فلا يجب اتصاله به

وسيجي تمام تحقيقه إن شاء الله تعالى

الباطن يفسر ائمة ما يفهم من العموم الظاهر قطعا وذهب مشايخ سمرقند
وإسنادهم أبو منصور المثير إلى التوقف في الاعتقاد دون العمل واستدلوا عليه
بأن صيغ العموم عوض عن صيغة الأصل للوضع ولكن في عرف الاستعمال صارت
مشاركة ووجودها في التخصيص كان في الوقت الذي صار من فيه مشتركة
فلا يفتقد فيها العموم لأن من الوقوع في الخطأ لا يحتفل أن يكون المراد
منها الخصوص إذا كانت العمومات غير مستوعبة ولو قلنا بالتوقف في حق العمل
أيضا أو باخص الخصوص لأن من أن يؤدي ذلك إلى ترك واجب أو ترك مكلف محظور
إذا احتمل إرادة العموم عام أيضا فقلنا بالتوقف في الاعتقاد وبالعموم في حق
العمل احتياطا وذهب طائفة إلى التوقف في الخبر دون الأمر والنهي واستدلوا
عليه بأن الإجماع يفتقد على التكليف بأمر ونهي عامة لجميع المكلفين
فلا يمكن الأمر والنهي للعموم لما كان التكليف عاما بخلاف الخبر إذ ليس فيه
تكليف فوجب التوقف فيه بالدليل الذي ذكره الفريق الأول وذهب طائفة
إلى التوقف في الأمر والنهي دون الخبر واستدلوا عليه بأن احتمال الوجوب
والنهي من التحريم والتزيم في حقيقة الأمر والنهي وهي الطلب والنهي قائم
فيوقف فيهما بخلاف الخبر إذ ليس فيه هذا الإحتمال (قوله حتى يفيد وجوب
العمل به) حتى ابتدأه لاجارة ولا ماطة فيرفع مدخولها لعدم النصاب
والإلزام ويجب أن يكون ما قبلها شيئا لما بعدها (قوله بعد الطول) أي سورة
البقرة يعني قوله تعالى وأولات الأحنال زلت بعد قوله تعالى والذين يتوفون منكم
الآية (قوله وإن كان من وجه) أي في مقدار ما يتناولها الأئمة
المذكورين وهو ما إذا توفي عنها زوجها وتكون حاصلا لأن أولات
الأحنال لا يتناول التوفي عنها زوجها الغير الحامل وقوله تعالى والذين
يتوفون منكم لا يتناول الحامل المطلقة فقوله تعالى وأولات الأحنال يقتضي
إيجاب ما يتناوله أعني عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله
والذين يتوفون منكم باعتبار إيجاب ما يتناوله أعني عدة غير الحامل التوفي عنها
زوجهما أربعة أشهر وعشرا لا يكون منسوخا (قوله لأن التخصيص عندنا
مغير) وأما عند الشافعي فمفسر للعام ببناء على أن العام عنده دليل فيه شبهة
فيحتمل الكل والبعض فيبان إرادة البعض تفسير لا تغير وأما عندنا فالعام دليل
قطعي في الكل فيبان البعض لمخصص مغير حكمه وأعلم أن المراد بالتخصيص ههنا
ما يكون بكلام مستقل لأن قصر العام على بعض ما يتناوله أمان أن يكون مختصا

(قال الشافعي رحمه الله تخصيص)
يقتضي قصر العام على بعض ميثا ولاه
سواء كان بكلام مستقل او لا (محتمل)
لانه شائع في العام بمعنى انه لا يخلو
عن التخصيص الا قليلا بمعونة القرآن
في قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم حتى
صار قولا تاما من عام الا وقد خص منه
البعض بمنزلة المثال فالعام العاري
عن التخصيص ظاهرا يحتمل ان يكون
مقصورا على البعض بناء على شوع
ذلك التخصيص (وهو) اي الاحتمال
(بناي القطع) الذي ادعوه (فيخص)
العام لكونه ظنيا (به) اي بالظني
(ابتداء) لان التخصيص عنده تفسير
لا تفسير كسائر اى ولهذا جوز تراخيه
مطلقا (قلنا) في جوابه (احتمال
العام) للتخصيص احتمال (غير ناش
عن الدليل) اي ليس بمسند اليه
ولا بناي القطع بالمعنى المراده هنا فان
اكثر التخصيص بالمعنى المذكور لا يصلح
ان يكون دليلا على اقتصار الحكم
على بعض المسلمات في عام لم يقارنه
بتخصيص (فاذا اختلفا) تفريع على
اجاب الحكم قطعا عندنا وظنا عند
الشافعي اي اذا افاد الخاص حكما مخالفا
لحكم العام (تعارضوا) اي ثبت بينهما
حكم المعارض عندنا لكونهما قطعيين
خلاف للشافعي لان العام الظني لا يعارض
الخاص القطعي كما سبق (فان علم التاريخ
بتخصيصه) اي الخاص العام (ان قارنه) في النزول ان كانا من الكتاب او الوردان كانا من الحديث
(و يستحقه)

او غير مستقل والثاني ليس بتخصيص بل ان كان بالا وخوانها فاستثناء وان كان
بان وخوانها فشرط وان كان بالي ونحوها فغاية والا فصفة نحو في الغم الساعية
زكاة او بدل نحو جاء القوم اكثرهم والاول هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ
او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته وكل من التخصيص
وغيره بيان تفسير عندنا وتفسير عند الشافعي (قوله ومغير القطعي لا يكون ظنيا)
لان مغير الشيء لا بد وان يكون مساويا له او فوقه (قوله بمعنى انه لا يخلو عن
التخصيص الا قليلا) اعترض عليه بان اكثر العمومات لما كانت مخصصة
والقاعدة ان الفرد الاقل يلحق بالاغلب حتى قالوا الاستقراء ناقص بفيد الظن
وجبان لا يظن بثبوت الحكم للكل في شيء من العمومات بل بعدم ثبوته فكيف
يستدل بما ذكر على ان التخصيص محتمل في العام وان موجه ظني واجيب بانه
انما يرد ذلك اذا لم يلاحظ خصوصية العام الذي يدعي احتماله التخصيص
وكون موجه ظنيا واما اذا لوحظ بخصوصه ولم يوجد فيه قرينة التخصيص
بعد التأمل فيحصل الظن بثبوت الحكم لجميع افراد حذرا من التراجع بلا
مرجح وبالجمله يختلف الحكم باختلاف العنوان قلت ولو قررا الاعتراض هكذا ان
اكثر العمومات مخصصة قطعا عند عدم قرينة العموم وبعضها على عمومها
قطعا عند قرينة العموم فلم يبق لاحتمال التخصيص معنى لكان اولى (قوله حتى
صار قولا تاما من عام الا وقد) يعني ان هذه مقدمة مسئلة بينهم فيصح
الاستدلال بها على المدعى بان يقال العام ظني لان كل عام يحتمل الخصوص
وكل ما هو كذلك يمكن فيه الشبهة فالعام يمكن فيه الشبهة واعتراض عايد بان
قولهم كل عام يحتمل الخصوص عام ايضا فان كان محتملا للخصوص كذب
الكلية والافتقار لتقضت الكلية واجيب بان المراد هو العام الوارد من الشارع
ورد بلزوم الحكم وبانقضى بقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ونحوه لان عدم
الاحتمال فيه قطعي ودفع النقض بان الكلام في الاقرينة فيه على العموم واجيب
عن اصل الاعتراض بان تلك المقدمة مخصصة بعدم التخصيص يعني انها
مخصوصة من بين الفاظ العموم بانه لا تخصيص فيها ولا يخفى عليك ان هذا
الجواب منقوض ايضا بما ذكر من قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم اللهم الا ان يراد
ان كل عام غير مقارن بقرينة العموم يحتمل الخصوص (قوله فالعام العاري
عن التخصيص ظاهرا) ولا بد ان يكون عاريا عن قرينة العموم ايضا والا فلا
يحتمل الخصوص ايضا مثل ان الله بكل شيء عليم فلو قال فالعام العاري عن قرينة

العموم لكن انسب لسياق الكلام تأمل (قوله أي الاحتمال بنا في القطع)
فان قيل ان احتمال المجاز في الخاص مثل احتمال الخصوص في العام فلم كان
الخاص قطعيا في مدلوله مع هذا الاحتمال اجيب نارة بان احتمال المجاز
في الخاص ليس شائعا شيوع الخصوص في العام حتى نشاء من شيوعه
احتمال المجاز فيختل قطعيته وردبانه لانه في لاحتمال المجاز لانه ان وجدت
القرينة الصارفة عن الحقيقة فالمجاز متيقن وان لم توجد فالحقيقة متيقنة ودفع
بان احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم اذ لا قطع بعدم القرينة الا نادرا
واخرى بان الاحتمال في العام من وجهين المجاز والخصوص وفي الخاص من
وجه واحد وهو المجاز فقط وردبان جهة احتمال الخصوص من جهات المجاز
وتعدد جهات المجاز لا يفيدي زيادة احتمال اذ لا ترجيح بكثرة الادلة والشهود بل
بقوتها (قوله ولهذا جوز تراخيه مطلقا) قال في باب البيان من التفتيح
لا فرق عند الشافعي بين التخصيص والاستثناء بناء على ان العام محتمل عنده فعلى
هذا كلاهما يكونان تفسيراً عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لابد من
اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا كلاهما تغير وهو لا يجوز
الاموصولا انتهى فعلم منه ان التخصيص غير المستقل وان كان تفسيراً عنده الا انه
لا يجوز تراخيه فقوله مطلقا معناه جوز تراخيه ابتداء وثانيا (قوله بالمعنى المراد
ههنا) يعني ان المراد بالقطع في قولنا الخاص بوجوب الحكم قطعاً ان لا يكون
فيه احتمال ناش عن دليل لان لا يكون احتمال اصلا فكذا المراد بالقطع في قولنا
العام بغير القطع لمدلوله وما دعيتم من احتمال الخصوص غير ناش عن دليل
لان ما ذكرتم في مقام الاستدلال من شيوع التخصيص في العام لا يصلح دليلاً
(قوله بالمعنى المذكور) متعلق بالكثرة والمراد بالمعنى المذكور ما ذكره آنفا بقوله
بمعنى انه لا يخلو عن التخصيص الا قليلا (قوله في عام لم يقارنه بمخصص) فيه انه
يشعر ان الكثرة بالمعنى المذكور تصلح دليلاً على الاقتصار في عام يقارنه بمخصص
وفيه نظر لان الدليل هو ذلك المخصص لا الكثرة بالمعنى المذكور (قوله فان علم
المتراخي) اعلم ان الخاص والعام اذا تعاضبا بان يدل احدهما على ثبوت حكم
والآخر على انتفاؤه فلما ان يعلم تأخير احدهما عن الآخر لا يعلم فان علم فالتأخير
اما الخاص او العام فعلى الاول يكون الخاص مخصصا للعام ان كان موصولا به
نحو احل الله البيع وحرم الزنا وناسخا في قدر ما تناوله ان كان متراخيا عنه وخاصا
من وجه نحو قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وقوله تعالى واولاد

اي الخاص العام (في قدر ما تناوله ان تراخي) اي الخاص سواء كان بينهما
عموم وخصوص مطلق او من وجه الاول نحو قوله تعالى احل الله البيع
وحرم الزنا الآية والثاني قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وقوله تعالى
واولاد الاحمال اجلهم الآية على رأي ابن مسعود رضي الله عنه فان قوله
تعالى واولاد الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون منكم فيكون تأخيرها
في حق الحامل المتوفي عنها زوجها وفائدة كونه ناسخا لا تخصصا ان العام
حينئذ يكون قطعيا في الباقي لا كالعام المخصوص منه البعض فانه ظني
في الباقي كما سبأني وانما اشترط في التخصيص المقارنة وفي النسخ
التراخي لان عمل التخصيص بطريق التغير والدفع والتغير الدافع يجب
ان يكون موصولا وعمل النسخ بطريق التبديل والرفع والمبدل الراجع يجب
ان يكون متراخيا توضيحه ان التخصيص بيان ان الافراد التي تؤولها
العام ظاهرا غير داخله في الحكم فوجب اتصال التخصيص اذ لو تراخي لدخل
تلك الافراد في الحكم فلا معنى بعده لبيان عدم دخولها في الحكم والنسخ
بيان ان الافراد الداخلة في الحكم ايضا الى الآن خرجت عنه من عدم فوجب
التراخي لدخل في الحكم ثم تخرج فان

قيل يلزم من هذا ان لا يجوز تخصيص كل من القياس وخبر الواحد

للعام المخصوص من الكتاب للقطع يتراخيه
هذه وسبأى جوازها قلنا لم يشترط
الاتصال في مطلق المخصص بل
في المخصص الغير وهو ليس إلا المخصص
الاول فان المفهوم من كلام المشايخ
ان ما بعده تفسير لا تغير قال الامام
شمس الائمة المرخسى ثم اختلف
العلماء في جواز تأخير دليل الخصوص
في العموم فقال علماء ناديل الخصوص اذا
اقترن بالعموم يكون بياناً واذ تأخر لم يكن
بياناً بل يكون نسخاً وقال الشافعي يكون
بياناً سواء كان متصلاً بالعموم او منفصلاً
عنه وانما يتنى هذا الخلاف على الاصل
قلنا ان مطلق العام عندنا يوجب
الحكم فيما يتناوله قطعاً للخاص وعند
الشافعي يوجب الحكم على احتمال
الخصوص بمترتبة العام الذي ثبت
خصوصه بالدليل فيكون دليل
الخصوص على مذهبه فيهما بيان
التفسير لا بيان التفسير فيصح موصولا
ومفصولا وعندنا لما كان العام المطلق
موجبا للحكم قطعاً فليل الخصوص
فيه يكون مغيرا لهذا الحكم من القطع
الى الاحتمال فان العام الذي دخله
خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل
حكم العام الذي لم يدخله خصوص
(وينسخ) الخاص (به) اي بالعام (ان)
تقدم) الخاص على العام هذا كله ان
علم التاريخ (وان جهل حل على

الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن على رأى ابن مسعود فان الثاني مترسخ عن الاول
وهما عامان من وجه خاصان من وجه لتناولهما الى الحامل المتوفى عنهما زوجها
ولتناول الاول الى غير الحامل المتوفى عنهما زوجها دون الثاني ولتناول الثاني
الى الحامل المطلقة دون الاول من حيث العام من وجه خاص من وجه يكون
مثالا لآخر الخاص عن العام وعكسه ايضا وعلى التقديرين يكون التأخر ناسخا
للمتقدم في مادة اجتماعهما وعلى الثاني يكون العام ناسخا للخاص والحاصل ان
الآخر اما خاص مطلق او عام مطلق او خاص من وجه عام من وجه فعلي الاول
يكون مخصصا للعام ان كان موصولا به وناسخا له في بعض ما يتناوله ان مترسخا
عنه وعلى الثاني يصح كون العام ناسخا للخاص في جميع ما يتناوله وعلى الثالث
يكون ناسخا للاول فيما يتناولهما وان لم يعلم تاريخهما يحمل على المقارنة وان
جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا للآخر لثأخره واذا حمل على المقارنة
فعمد الشافعي يخص العام بالخاص مطلقا وعندنا ثبت حكم التعارض في قدر
ما يتناولهما لا في قدر ما يتناوله العام فقط فان حكمه ثابت بلا معارض نحو
والذين يتوفون منكم وقوله تعالى واولا الاحمال على رأى على ثبت حكم
التعارض في الحامل المتوفى عنهما زوجها (قوله والنسخ) بالنصب عطف
على قوله التخصيص (قوله ايضا) اي كما انها داخلة تحت اللفظ العام يعنى
ان الافراد المخرجة في النسخ داخلة قبل النسخ تحت الحكم وعموم اللفظ معا
بمخلاف الافراد المخصصة في الخاص فانها داخلة تحت العام فقط دون الحكم
ولذا قال في التخصيص يتناولها العام وفي النسخ الداخلة في الحكم (قوله)
لم يشترط الاتصال في مطلق المخصص بل في المخصص المغيب فان قيل التخصيص
معنى واحد فلا يجوز ان يكون بعض افراده مشروطا بشئ دون غيره اجيب بان
المقارنة شرط عمل التخصيص وعمله باعتبار الخصوص منه وفي المرة الاولى العام
قطعي دون الثانية فيجوز ان تكون الافراد مختلفة الشروط باعتبار العمل لالذاتهما
والحاصل انه مغير في الاولى مفسر في الثانية (قوله ان مطلق العام) اي عن
قربته الخصوص والتخصيص (قوله يكون بياناً) اي بيان تغير (قوله يكون)
بياناً) اي بيان تفسير على ما هو مذهب الشافعي (قوله وينسخ الخاص به)
اي بالعام التأخر سواء كان موصولا به او مترسخا عنه لان التراخي ليس بشرط
في كون العام التأخر ناسخا له والتأخر كاف فيه وانما شرط التراخي في عكس
هذا (قوله وان جهل) اي ان جهل تأخير احدهما عن الآخر بالنسبة اليها

حل على المقارنة لاعلى تأخير احدهما لا موصولا ولا متاخبا وان جاز في نفس
 الامر ان يكون احدهما ناسخا للآخر بان يكون متأخرا متاخبا عنه
 ان كان المؤخر خاصا او متأخرا مطلقا ان كان التأخر عاما وان يكون الخاص
 مخصصا للعام بان يكون متأخرا موصولا ففي كلامه اجبال (قوله دونه)
 اى دون العام لانه محتمل لا قطعى (قوله ويرده اتفاق اهل العرف) فانه يدل
 على ان العام يخص بالخاص المقدم (قوله ومنه تخصيص الصبي والمجنون)
 اى من قيل التخصيص بالعقل (قوله واوئيت من كل شئ) فبه اشارة
 الى الرد على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالسرخ (قوله المدرك
 بالحس هو ان له كذا وكذا) فيه ان المدرك بالحس ليس ان له كذا وكذا لان
 هذه الكون يدرك بالعقل لا بالحس والمدرك بالحس هو نفس كذا اى المشار اليه
 بكذا فالاولى ان يقول ان المدرك بالحس انما هو كذا وكذا واما ان له كذا وكذا
 فانما يدرك بالعقل كان ليس له غير ذلك يدرك بالعقل ثم الظاهر من هذا التقرير
 والجواب الذى ذكره ان معنى التخصيص هو قصر العام على بعض افراده ونفيه
 عن بعض آخر من افراده وهذا قول بفهوم الخلاف وهو خلاف المذهب فالاولى
 ان يترك قوله واما انه ليس له غير ذلك ويقول المدرك بالحس هو كذا وكذا واما ان له
 كذا فانما هو بالعقل لا غير لان معنى التخصيص عندنا ان يدل على الحكم في بعض
 افراد العام ولا يدل عليه في البعض الآخر لانها لا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل
 آخر ولو اقدم ان عدم الاصل فان قيل لو كان معنى التخصيص ذلك لزم
 ان يكون مثل جاءني زيد من باب التخصيص والقصر لانه يدل على الحكم في البعض
 فقط من غير تعرض للنفي والاثبات قلنا كلامنا في تخصيص العام لا مطلق
 التخصيص فلا يرد ذلك ثم الجواب الذى ذكره مبنى على ان المدرك للكليات
 والجزئيات هو العقل والحواس آلات له كالتسكين للقطع واما على القول بان مدرك
 الجزئيات هو الحواس فلا (قوله نحو لانا كل رأسا) اى لو حلف لانا كل رأسا
 فالرأس وان كان مستعملا عرفا في رأس كل حيوان الا انه غير مراد عادة اذ لا
 يتدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيخص به ان يكون متعارفا باعتبار ان يكسب
 في التأثير وسباع في الاسواق مشوبا وباختلاف العرف والعادات بحسب الأزمنة
 والامكنة خصه ابو حنيفة اولاً برأس البقر والغنم والأبل وثانياً برأس الغنم والبقر
 وصاحبه برأس الغنم ذكره محمد في الجامع الصغير (قوله لا يقع على المكاتب)
 اى المكاتب فيه ضعيف فلا يقع على المكاتب عليه ويقع على الكافل ولا يقع على هذا

فثبت بينهما حكم العام رضى في
 مشاؤولهما (قال الشافعي يخص
 العام به) اى بالخاص (مطلقا)
 اى سواء تقدم او تأخر اوجهل التاريخ
 لقطعية الخاص دونه ويرده اتفاق
 اهل العرف على التدرج زيد في قول
 المولى لبعده لا تضرب احدا بعد قوله
 اضرب زيدا (واذا خص العام
 بكلام) احقران عن العقل نحو خالق
 كل شئ فان مجرد العقل يخص
 ذاته تعالى منه ومنه تخصيص الصبي
 والمجنون من خطابات الشرع وعن
 الحس نحو واوئيت من كل شئ فان
 قيل المدرك بالحس هو ان له كذا
 وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما
 هو بالعقل لا غير قلنا معنى تخصيص
 العقل هو اسطة الحس واستعانة
 فلا شكال وعن العادة نحو لانا كل
 رأسا فيقع على التعاليف وعن تفاوت
 بعض الافراد اما بالنقصان نحو كل
 مملوك لى كذا حيث لا يقع على المكاتب
 او بان يادة كالفاكهة

كلامه شككاً كذا ما يختلف بالزيادة والنقصان فان قيل اذا كان الملك فيه ناقصاً فكيف تنادي الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا ان حصول الكفارة به باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم وانه يحتمل الفسخ ونقصان الملك لا يستلزم نقصان الرق ولا ينافي كماله فان قيل سلنا ذلك لكن نقصانه ينافي الكفارة لانه مشروط فيها قلنا انه انما اشترط في الكفارة بقدر ما يصح به الاعتناق وهو حاصل في المكاتب لا كماله بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ (قوله لا يقع على العتب) اى عند ابي حنيفة واما عندهما فالفاكهة تقع على العتب والرطب والزمان لان الفاكهة اسم لما يتفكه به بعد الطعام او قبله وهذا المعنى موجود في كل من العتب والرطب والزمان فيصح اطلاقه عليهما وقال ابو حنيفة ان كلامنا وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيها معنى زائدا على معنى التفكه وهو التلذذ والشتم اعنى الغذائية وقوام البدن وهذه الزيادة تخصها من مطلق اسم الفاكهة فلا ينصرف اليها بدون الشبة وفي الخلاصة لو خلف لا بأس ككل فاكهة ولانية له اجمعوا انه لو اكل ثينا او مشمشا او خوخا او سفرجلا او كثرى او تفاحا بحث واجمعوا ايضا انه لو اكل خيارا او فساء او جوزا لا يبحث ولو اكل عنباً او رماناً او رطباً لا يبحث عند ابي حنيفة خلافا لهما (قوله فان كلامنا) اى من العقل والحس والعادة والنقصان والزيادة لا ينفى عليك ان الظاهر من كلامنا ان لافرق بين هذه الاشياء الخمسة في جعل العام ظنيا ان كان المخصوص مجهولاً ولا يمكن قطعياً في الباقي لكنه قال في التلويح ان كان المخصص هو العقل كان العام قطعياً في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضى العقل اخراجه فهو مخرج قطعياً ويبقى في الباقي قطعياً على ما كان كما في الاستثناء اذا كان المستثنى معلوماً فان قيل ان العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى ان يفصل كما في الاستثناء ويجعل قطعياً اذا كان المخصوص معلوماً كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون ويجعل ظنياً اذا كان المخصوص مجهولاً اجاب عنه نارة بان الكلام فيما هو من خطابات الشرع لا في مطلق العام المخصوص كيف والمجهول عنه الادلة الشرعية والتعميم خلاف الاصل ولا نسلم ان العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول من خطابات الشرع فن ادعى فعلية البيان ورد بان استثناء المجهول ايضا غير واقع كما في خطابات الشرع ولو كان الكلام في هذا المقام

حيث لا يقع على العتب فان كلامنا وان سمياه مخصصاً لكنه لا يجعل العام ظنياً في الباقي مطلقاً بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام في الباقي قطعياً وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنياً فان قيل جعل كل منها مخصصاً بلا تفرقة بين المتراخي وغيره ينافي قولهم ان المتراخي ليس مخصصاً

في خطابات الشرع لما كان وجه لقولهم وان كان المخرج بغير مستقل مجهول
فلم يصلح حجة الا ان بين المراد واخرى بان اخراج ما ليس بمعقول غير معقول لان
الكلام في المخصص العقلي والعقل لا يقدر على تخصيص ما لا يدركه ورد بان المراد
من المجهول ليس المجهول من كل الوجوه حتى يرد عليه ذلك بل المجهول من وجه
ويمكن ان يحجب عنه باخرى ايضا بان يقال لا نسلم ان المخصص في مثل
الرجال في الدار هو العقل بل هو المحس بمدخلية العقل لان الحصول في الدار
من قبيل المحسوسات لا من قبيل العقولات وان كان المخصص غير العقل
والكلام من المحس والعادة والزيادة والنقصان فالنقصان لا يبق قطعي
لاختلاف العادة وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاق المحس على تفاصيل
الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعاً فظهر الفرق بين العقل وغيره
(قوله قلنا لا يتصور التراخي) اجاب في التلويح بان التخصيص قد يطلق على
ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي ولهذا يقال التسخين تخصيص وقد يطلق
على ما ينافيه وهو التقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير
التراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب
بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات ببعض مع التراخي واتماعدل الشارح
عن هذا الجواب لورود المنع عليه باننا لا نسلم اطلاق لفظ التخصيص على ما يتناول
التسخين في كلام من بعده ولو ثبت فهو محمول على المعنى اللغوي والكلام
في الاصطلاح ولانه يستلزم ان يكون التخصيص بتلك الاشياء نسخاً وليس
كذلك (قوله لا يسمى عندنا مخصصاً) لان عمل التخصيص عندنا على سبيل
المعارضنة من حيث الصيغة وان كان على سبيل البيان من حيث الحكم وليس
عمل بهذه الاشياء كذلك (قوله لانه) راجع الى مورث الشبهة (قوله
او احتماله) راجع الى المخصص (قوله وان كان مجهولاً) اي ان كان المخرج
مجهولاً (قوله يتناول الباقي) اي يتناول العام السابق من المخرج متناولاً
قطعيّاً (قوله ايضاً) اي كالا ستضاء ونحوه (قوله لان المخرج به) اي
بالتام (قوله ان كان مجهولاً) بان يكون ما يتناوله التام مجهولاً
ويسمى هذا تاماً مجهولاً (قوله سقط بنفسه) اي سقط ذلك التام المجهول
في نفسه لان المجهول لا يصلح تاسخاً وقوله ولا تعدى جهاته الى العام تفسير
لسقوطه بنفسه واذا سقط بنفسه ولم تعدد جهاته الى العام المتقدم بقى العام
قطعيّاً كما كان لان المجهول لما لم يصلح تاسخاً بدخل الشك في سقوطه

قلنا لا يتصور التراخي فيما سوى العرف
حتى يحتاج الى التقييد بالانصال
وقد ترك التقييد للاعتداد على ما سبق
من اشتراط الاتصال في التخصيص
(مستقل) المستقل عن الاشياء والتمسك
والغاية وبدل البعض فان شيئاً منها
مع انه لا يسمى عندنا مخصصاً لا يجعل
العام دليلاً ظاهراً بل المخرج ان كان
معلوماً فالعام دليل بلا شبهة كما كان
قبل التخصيص على البعض لعدم مورث
الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتماله
التعليل وغير المستقل لا يحتمل وان كان
مجهولاً كما اذا قال عبيده احراراً لا بعضاً
اورثت تلك جهالة في الباقي فلم يصلح
للحجة الا ان بين المراد (موصول)
احتراز عن التسخين فانه ايضاً مع انه
لا يسمى تخصيصاً عندنا لا يجعل العام
ظاهراً في الباقي لان المخرج به ان كان
مجهولاً سقط بنفسه ولا تعدى جهاته
الى العام فيبقى كما كان وان كان معلوماً
يتناول الباقي قطعاً

فلا يسطر بالشك لانه قطعي بقينا واليقين لا يزول بالشك لانه ممكن فيه
 شبهة جهالة فاورثت زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم (قوله حتى لا يعلم
 قدر المخرج) لان الناسخ اذا احتل التعليل يحتمل وجود العلة في اى فرد كان
 من افراد العام من غير تعيين فرد فلا يعلم قدر المخرج (قوله لاستلزامه) وجه
 الاستلزام ان الناسخ اذا كان معللا يلزم ان يكون كل ما توجد فيه تلك العلة
 من افراد العام منسوخا بالقياس على المنسوخ المنصوص والقياس لا يصلح
 ان يكون ناسخا للنص (قوله من القياس) فيه اشارة الى ان للعام المخصوص
 منه البعض دون خبر الواحد في الدرجة لان خبر الواحد لا يجوز تخصيصه
 بالقياس حتى رجحوا خبر الفقهة على القياس وحكموا بانها تنقض الوضوء
 في صلاة ركوع وسجود ادبت مع الامام بخلاف خبر الواحد وكذا رجحوا
 خبر الاكل ناسيا على القياس وحكموا بانه لا يفطر به مع ان القياس ان يفطر
 بالاكل وانما كان ذلك دون خبر الواحد لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص
 انما هو مع شك واحتمال في اصله فيجوز ان يعارضه القياس ويخصصه بخلاف
 خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط
 الراوى او ميله الى الكذب فلا يصلح القياس معارضه له (قوله وقد جعل كونه ظاهرا)
 اختلفوا في العام المقصور على البعض في فصلين احدهما انه بعد القصر هل يبقى
 عاما في الباقي بطريق الحقيقة او يصير مجازا وسيا في بيانه والثاني انه هل يبقى
 حجة بعده او لا فنقول ان العام المقصور على البعض اما ان يكون مقصورا عليه
 بغير مستقل او بمقتضى فعلى الاول ان كان المخصوص من المخرج معلوما
 فهو حجة بلا شبهة كما كان قبله لعدم مورت الشهة وان كان مجهولا لم يبق
 حجة اصلا لبرائته جهالة في الباقي الا ان بين المراد وعلى الثاني اما ان يكون
 المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان عقلا كان العام قطعا في الباقي لعدم
 مورت الشهة لان ما يقتضى العقل تخصيصه فهو مخصص والباقي يبقى على
 ما كان كما في الاستثناء المعلوم وان كان غير العقل والكلام فاطهاره لا يبق قطعا
 لاختلاف العادات وخفاء ان يادمو نقصان وعدم الاطلاع على تفاصيل الاشياء
 الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان كلاما ففيه اختلاف كثير ذكر المصنف
 اربعة اقوال الاول وهو المختار عندنا انه حجة ظنية فيما يبق بعد القصر
 سواء كان المخصوص مجهولا او معلوما حتى جاز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد
 لانه كونه حجة فلا يحتاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص

لانه لا يحتمل التعليل حتى لا يعلم قدر
 المخرج لاستلزامه كون القياس ناسخا
 كاشبا (يكون) ذلك العام المخصوص
 منه البعض (دليل ظني فخصص)
 تفرج على كونه ظنيا (بالظني)
 من القياس وخبر الواحد لان الظني
 يفسر الظن وقد سبق ان هذا
 التخصيص تفسير وقد جعل كونه ظنيا
 فيما كان متداوله مجهولا

منها البعض شاعرا من غير تكبر فكان اجابا فان علم ارضى الله عنه اخرج
 في جواز الجمع بين الاختين وظلما عليك بمن بقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فقال
 احلتها آية وقرأها مع ان الاخوات والبنات مخصوصة منه واحتجت فاطمة
 رضي الله عنها على ابي بكر رضي الله عنه في ميراثها بقوله تعالى يوصيكم الله مع
 ان الكافر والقاتل خصا منه ولم ينكرها الصحابة بل عدل ابو بكر في حرمانها
 الى قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث واستدل ابو حنيفة على فساد
 البيع بالشرط ينهي النبي عليه السلام عن بيع وشرط مع ان شرف الحيار قد خص
 منه وعلى استحقاق الشفعة بالجواز بقوله عليه السلام الجار احق مع ان الجار
 عند الشريك لا يكون احق على كونه حجة توصيحه ان المخصص يشبه
 الاستثناء بسبب حكمه ولهذا اشترط فيه المقارنة ويشبه الناسخ بصيغته لانه نص
 مستقل قائم بصيغته مفيد بنفسه كالتاسخ فصار مستقلا من وجه دون وجه
 فان كان مجهولا كما في احل الله البيع وحرم الربا فن جهة استقلاله بسقط
 هو بنفسه ولا تعدى جهاته الى العام لاتصاله عنه كالتاسخ المجهول ومن
 جهة عدم استقلاله بوجوب جهالة في العام وسقوط الاحتجاج به لتعدى
 جهاته اليه كما في الاستثناء المجهول فاذا كان كذلك وقع الشك في سقوط
 الاحتجاج بالعام وقد كان ثابتا يبين فلا يزول بالشك بل يمكن فيه شبهة
 جهالة تورث زوال اليقين فوجب العمل به دون الاعتماد وان كان معلوما
 كالاستثناء من قوله تعالى اقبلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين
 استنجاك فآجره فعلى ما قرره الشارح يصح تعليقه لان الاصل في النصوص
 للمستقلة التعليل واذا صح تعليقه فلا يخلو اما ان تدرك علته او لم تدرك فان
 لم تدرك فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص المستقلة واذا ادركت
 فاما ان تعين العلة او لم تعين وان لم تعين فاحتمال علة اخرى قائم اذا العلة
 متزاحة وان تعينت لا يدري انها في اي قدر من الافراد توجد العلة وكل هذا
 الاحتمال يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت يبين والشك لا يوجب
 فروا اليقين لكنه يورث شبهة توجب العمل دون العلم فلم يطل الاحتجاج به
 بالكلية بل يمكن ان ظنيا واما على ما قرره القوم فهو انه اذا كان معلوما فله
 جهتان جهة استقلاله لشبهه بالتاسخ وجهة عدم استقلاله لشبهه بالاستثناء
 في حيث استقلاله يصح تعليقه على ما هو الاصل في النصوص المستقلة
 فوجب جهالة في الباقي اذ لا يدري كمية الخارج لجهالة ما دخل تحت العلة

بقوله (لشبهة الاستثناء والتاسخ
 في المجهول) يعني ان المخصص يشبه
 الاستثناء بحكمه لانه الدفع ويان عدم
 الدخول تحت حكم العام لا يرضى حكم
 العام عن البعض بعد ثبوته ويشبه
 التاسخ بصيغته لاستقلاله وافادته بنفسه
 فهو مستقل من وجه دون وجه
 والاصل في المتردد بين الشبهتين ان يعترف
 بهما ويوفي حظا من كل منهما ولا يبطل
 احدهما بالكلية فالمخصص ان كان
 متاواه مجهولا عند السامع من جهة
 استقلاله يسقط هو بنفسه ولا تعدى
 جهاته الى العام كالتاسخ المجهول
 ومن جهة عدم استقلاله بوجوب
 جهالة في العام وسقوط الاحتجاج به
 كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك
 في سقوط العام وقد كان ثابتا يبين
 فلا يزول بالشك بل يمكن فيه شبهة
 جهالة تورث زوال اليقين فوجب
 العمل دون العلم بوعلم كونه ظنيا
 فاما اذا كان متاواه معلوما بقوله

(وصحة التعليل في العلوم) يعني ان
 المخصص ان كان متاوله معلوما عند
 السامع يصح تعليله فاذا لم تدرك علته
 فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل
 في النصوص واذا ادركت فاحتمال
 الغير قائم لما في العلة من التراحم وبعد
 ما تبين لا يدري انها في اى قدر من
 الافراد توجد وكل هذا يوجب تمكن
 الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت يقين
 والشك لا يوجب زوال اصل اليقين
 بل وصف كونه يقينا وانما عدل
 عن تقرير القوم حيث قالوا وان كان
 معلوما من جهة استقلاله يصح تعليله
 كما هو الاصل في النصوص المستقلة
 فيوجب جهالة في الباقي اذ لا يدرك
 كمية الخارج فينبغي ان لا يبقى العام جهة
 ومن جهة عدم استقلاله لا يصح
 تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء فيجب
 ان يبقى العام على حاله فوق الشك
 وهو لا يبطل اصل المحجة بل وصفها
 وهو القطع لما يرد عليه انكم قائلون بصحة
 تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم
 بالمخصص ولا ينفعكم شبه الاستثناء لانه
 لا يجمع عندكم التعليل (وقيل يعني) العام
 بعد المخصص (قطعا) سواء كان
 المخصص معلوما او مجهولا (اعتبارا
 بالناسخ) فانه لما اشبه الناسخ بصيغته
 اعتبر حاله فان الناسخ ان كان مجهولا
 يسقط بنفسه وان كان معلوما
 لا يصح تعليله لاستلزامه كون القياس
 ناسخا

ويلزم منه جهالة العام فلا يبقى العام جهة ومن حيث عدم استقلاله لا يصح
 تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء فيجب ان يبقى العام جهة قطعية على حاله
 لان ما يقتضى المخصص خروجه فهو خارج وغيره باق على حاله تحت العام
 كما في الاستثناء المعلوم فلا جهالة في العام اصلا فوقع الشك في الاحتجاج به
 وقد ثبت قطعا صحة الاحتجاج به فلا يبطل بالشك وانما عدل الشارح عن
 هذا التقرير لانه يرد عليه لزوم بطلان الاحتجاج بالعام بالكلية على ما ذكره
 ولا يندفع بالقول بشبه الاستثناء لانه لا يمنع صحة التعليل ووجه اللزوم
 ظاهر ولا يخفى عليك ان هذا اليراد يرد على تقرير الشارح ايضا لان القول
 بصحة التعليل مأخوذ فيه ايضا ولا ينفعه التعرض الى تفصيل العلة بانها
 مدركة او غير مدركة متعينة او غير متعينة ولا عدم التعرض الى شبهه
 بالاستثناء وما يندفع به هذا اليراد عن تقرير الشارح من ان اليقين لا يزول
 بالشك يندفع به ايضا عن تقرير القوم فان قيل انهم قالوا ان المخصص المعلوم
 كالناسخ والناسخ لا يقبل التعليل فكيف يقبله المخصص اجيب بان الناسخ
 اذا ورد معلوما في بعض ما يتاوله العام انما لا يتغير الحكم فيما بقي تحت العام
 باحتمال التعليل لانه يعمل بطريق الرفع والمعارضة لاعلى طريق الدفع وبيان
 عدم دخول المخصص تحت حكم العام وحينئذ لو كان الناسخ معللا
 يلزم معارضة العلة للنص وذا لا يجوز فبسط الناسخ في نفسه ولا يتغير الحكم
 في الباقي باحتمال التعليل بخلاف المخصص فانه يعمل بطريق الدفع وبيان
 عدم الدخول تحت العام ولو عدل فلا يلزم معارضة العلة للنص فيجوز تعليله
 (قوله لشبه الاستثناء والناسخ في المجهول) قيدها بالمجهول مع ان هذه
 المشابهة قائمة في المخصص المعلوم ايضا كما صرح به في شروع البردوي لانه علة
 كونه ظنية فاذا كان المخصص معلوما بصحة التعليل من غير تعرض الى شبهه
 بالاستثناء والناسخ فلذا قيدها بالمجهول بخلاف ما ذكره القوم فاتهم عللوا كونه
 جهة ظنية في المجهول والمعلوم بشبهه بالاستثناء والناسخ فلم يقيدوه بالمجهول لكن
 شبهه بالناسخ في المعلوم بمجرد كونه مستقلا كالناسخ لا بصحة تعليله ايضا كما
 صرح به في التوضيح حيث قال لا يريد بقوله قائله الاول انه من حيث انه يشابه
 الناسخ الى آخره (قوله يعني ان المخصص) اى المخصص في المرة الاولى
 اذ الكلام فيه وحكم المخصص في المرة الثانية ليس الدفع والتغير بل هو
 التفسير (قوله بحكمه) الباء فيه سببية وكذا في بصيغته (قوله لما يرد عليه آه)

لا يخفى عليك ان هذا المجاز يد على تقرير القوم بناء على ان شبه الاستثناء ليس
 مذهبهم وانما هو مذهب الجبائي لانه لو كان مذهبهم كالشبه بالنسخ ينفعهم ذلك
 لانه حينئذ يجمع عندهم صحة التعليل (قوله فعلى التقديرين يكون العام في الباقي
 قطعيًا) اما على تقدير كونه مجهولا فلسفة ووطه في نفسه لانه حينئذ لا تعدى
 جهاته الى الباقي بعد النسخ واما على ما تقدير كونه معلوما فلعدم صحة تعليله
 اذ لو صح تعليله لزم تمكين الشبهة فيه على ما تقدم (قوله والتخصيص مثله) اى
 مثل النسخ في الصورتين (قوله لانه حقيقة من حيث التساؤل) هذا
 مختار صاحب التفتيح كما سأتى مصرحا (قوله اعلم انهم اختلفوا في العام
 المخرج منه بعض الافراد) على تسعة اقوال قال شمس الأئمة وهو مختار المصنف
 والحسابه انه حقيقة في الباقي مطلقا وقيل انه مجاز فيه مطلقا واختاره ابن
 الحاجب وقال ابو بكر الرازي انه حقيقة فيه ان كان الباقي غير مخصص
 والا فهو مجاز فيه وقال ابو الحسين البصري انه حقيقة فيه ان كان التخصيص
 بغير مستقل ومجاز ان كان بمستقل من عقل او سمع وقال القاضي عبد الجبار
 انه حقيقة فيه ان كان التخصيص بشرط او صفة وان كان بغيرهما فمجاز
 وقيل انه حقيقة فيه ان كان التخصيص بدليل لفظي متصل كالاستثناء
 والشرط والقياس والصفة او منفصل كالكلام المستقل والتاسخ
 والافجاز وقال امام الحرمين انه حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار
 عليه سواء بمستقل او بغير مستقل وقيل ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل
 حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فمجاز فيه من حيث الاقتصار عليه وحقيقة
 من حيث التساؤل له واخرج شمس الأئمة بوجهين احدهما ان اللفظ يتناول
 الباقي بعد اخراج البعض تناوله قبله فكان حقيقة بعده كما كان قبله وهذا
 خلاصة ما نقله الشارح عن شمس الأئمة من ان ما وراءه التخصيص يتناوله
 موجب الكلام على انه كل لاصلى انه بعض والثاني ان الباقي بعد اخراج يسبق
 الى الفهم سبقه قبله وهذا السبق اشارة الحقيقة فان قيل انما يسبق عند قرينة
 الخصوص وهذا من امارات المجاز قلنا ان القرينة انما يحتاج اليها لاجزاء
 البعض لا لسبق الباقي الى الفهم واخرج ابن الحاجب بوجهين ايضا احدهما انه
 لو كان حقيقة في الباقي لزم الاشتراك بين المجموع وبين الباقي والاشتركة
 خلاف الاصل اجبت عنه بان الاشتراك انما يلزم ان لو كان في المجموع والباقي
 بوضعين مستقلين وليس كذلك لان استعماله في الباقي بالوضع الاول يحسنه

فعلى التقديرين يكون العام في الباقي
 قطعيًا والتخصيص مثله فيكون
 حكمه ايضا كذلك (وقيل لا ينفك حجة)
 معلوما كان التخصيص او مجهولا
 (كالاستثناء المجهول) اما اذا كان
 مجهولا فظاهر واما اذا كان معلوما
 فالظاهر ان يكون معلولا لانه كلام
 مستقل ولا يدري كم خرج بالتعليل
 فيبقى الباقي مجهولا (وقيل بالقطعية
 ان علم التخصيص) كالاستثناء المعلوم
 فان كلا منهما لبيان انه لم يدخل
 في الحكم فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء
 لعدم استقلاله لا يقبله والمستثنى منه حجة
 قطعية في الباقي فكذلك ما في حكمة (والا)
 اى وان لم يعلم التخصيص (فعدم
 الحجة) كالاستثناء المجهول والحاصل
 ان القائل الاول اعتبر شبه النسخ فقط
 والثاني شبه الاستثناء المجهول فقط
 والثالث شبه الاستثناء المعلوم في المعلوم
 والمجهول في المجهول ونحن اعتبرنا
 شبه الاستثناء والنسخ في المجهول وصحة
 التعليل في المعلوم (وهو) اى العام
 في الباقي بعد اخراج البعض الافراد
 ولم يقل بعد التخصيص ليتمثل بغير
 المستقل والنسخ ايضا (حقيقة مطلقا)
 لانه حقيقة من حيث التساؤل للباقي
 مجاز من حيث الاقتصار على ذلك الباقي
 وعدم تناوله للافراد المخصوصة
 كما تناوله للافراد المخصوصة كما تناوله
 اولا اعلم انهم اختلفوا في العام المخرج
 منه بعض الافراد هو حقيقة في الباقي
 ام مجاز

الثاني انه لو كان حقيقة في الباقي لما احتاج عند الاطلاق الى قرينة فلما احتجنا
 الى القرينة ليس للاطلاق عليه بل لاجراء البعض وبعد الاجراء بالقرينة يسبق
 الثاني الى الفهم بالقرينة واحتج الرازي بانه اذا كان الباقي غير محصور كان العموم
 باقيا فكان على حقيقته بخلاف ما اذا لم يكن كذلك اجيب عنه بان العام موضوع
 لكثير غير محصور ولا يخفى عليك انه بعد اجراء بعض غير محصور لا يكون محصورا
 فلما معنى للتقييد المذكور واحتج ابو الحسين بان ما لا يستغل من القرائن المختصة
 لو كان يوجب التجوز في العام المخرج منه البعض لزم ان يكون نحو مسلمين والمسلمين
 مجازا لان حرف الجمع والتعريف اخرجنا مدخولهما عن حقائقهما الى معنى
 زائد كحرف الشرط والاستثناء واللازم باطل فكذلك المألوم واجيب عنه بان حرف
 الجمع في مسلمين كالف ضارب فكما ان الالف في ضارب لا يكون كلمة ذالة على معنى
 كذلك حرف الجمع لم يكن كلمة موضوعة لمعنى بل الموضوع لمعنى هو مجموع
 مسلمين غاية ان احد جزئ الدال علامة على المدلول وهو معنى الجمع بخلاف لفظ
 العام نحو الرجال اذا قيد بشرط اوصفة او استثناء فان الرجال وحده وضع للعموم
 فيكون حقيقة فيه واذا زيد عليه شرط اوصفة او استثناء لم يبق العموم فلا يكون
 حقيقة في الباقي والالف واللام في نحو المسلم وان كانت كلمة اسما او حرفا على
 اختلاف المذهبين الا انه بعد التركيب قد بقي كل واحد من الجزئين دالا على
 ما وضع له فيبقى حقيقة كما كان مثل زيد قائم بخلاف كل واحد من الشرط
 والصفة والاستثناء فانه اذا قيدت العام بهما لم يبق العام دالا على ما وضع له قبل
 التقييد فلا يكون العام حقيقة بعد تقييده به واحتج القاضي ابو بكر بمثل
 ما احتج به ابو الحسين الا ان الصفة عنده قرينة مستقلة لجواز استغناء الهابدون
 الموضوع بخلاف الشرط والاستثناء واحتج عبد الجبار ايضا بذلك الا ان
 الاستثناء عنده ليس بتخصيص واحتج من فرق بين القرائن اللفظية والعقلية بان
 القرائن اللفظية لو كانت موجهة لكون العام مخصوص مجازا في الباقي
 لكان نحو مسلمين والمسلمين ونحو الف سنة الاخسين مجازا لما ذكر في قول ابي الحسين
 واجيب عنه بان هذا اضعف من دليل ابي الحسين لان الجامع في دليل ابي الحسين
 كون القرائن اللفظية غير مستقلة وهنا كون اللفظية اعم من ان تكون مستقلة
 او غير مستقلة فالجامع ممة اخص وكلما كان الجامع اعم كان القياس اضعف
 واحتج امام الحرمين بان تناول العام لافراد بمنزلة تكرار الآحاد فان قولك جاء
 الرجال كمقولك جاء رجل ورجل الا انه اختصر عند الاطلاق العام فكما ان

اخراج بعض الاحاد المتكررة لا يوجب التجوز في الباقي كذلك اخراج بعض
 الاحاد من العام لا يوجب باننا نسلم ان تناول العام كتكرار الاحاد
 فان تناول العام بطريق المظهر هو الشمول لا بطريق النص فيمكن اخراج البعض
 منه فاذا خص خرج بعض الافراد قطعا فيكون مجازا في الباقي بخلاف المتكرر
 فانه نص في كل واحد من افراده فلم يمكن اخراج شيء منها في حقيقة واحتج من
 فرق بين المستقل وغير المستقل على كونه حقيقة في الباقي فيما اذا كان بغير
 مستقل بان اللفظ الذي اخرج منه البعض باستثناء او شرط او صفة او غاية
 موضوع للباقي فيكون حقيقة فيه واعتراض عليه بانه ان اراد الوضع
 الشخصي بمعنى انه وضع للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند القرينة من
 الاستثناء والشرط وغيرهما فهو ممنوع والالكان مشتركا لا عاما وان اراد الوضع
 النوعي بمعنى انه ثبت من الوضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي
 فاللفظ بهذا الوضع لا يكون حقيقة لان المجاز ايضا كذلك واجيب بانه شخصي
 للكل نوعي للباقي فلا اشتراك لاختلاف الوضعين وعلى كونه مجازا في الباقي من
 حيث الانقصار عليه حقيقة من حيث تناول فيما اذا كان مستقلا بانه
 موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بمستعمل في الباقي وهو غير
 الموضوع له فيكون مجازا من حيث الانقصار على البعض الا انه يتناول الباقي كما
 كان يتناوله قبل التخصيص فيكون حقيقة فيه من هذه الحثية وقد صرح حوا بان
 اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا بالحديثين واعتراض
 عليه بان ما صرحوا انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى
 اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه او غيره فيكون مجازا وفيما نحن فيه
 ان الباقي ليس نفس الموضوع له فيكون مجازا فيه لعدم تعدد الوضع اجاب عنه
 بوجوه الاول انهم صرحوا في باب المجاز بان لفظ الدابة حقيقة في الفرس بحسب
 اللغة باعتبار انه من افراد ما يدب على الارض ومجاز فيه بحسب اللغة ايضا
 باعتبار انه من افراد ذوات الاربع الثاني ان ههنا ايضا وضعين شخصي للكل
 نوعي للباقي ولا يلزمه الاشتراك لاختلاف الوضعين جنسا الثالث سلمنا ان
 الباقي غير الموضوع له امكن لانسلم ان كل لفظ مستعمل في غير الموضوع له
 مجاز وانما يكون مجازا اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك فيما نحن
 فيه بل بالاستعمال الاول وانما بطرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغير
 في الاستعمال الرابع لان الباقي غير الموضوع له بل جزؤه والجزء ليس غير

والثمة صحة الاستدلال بعمومه فقبل مبنى
على اشتراط الاستغراق او الاكتفاء على
انتظام جمع من السميات والصحيح انه
بخلاف مبدأ اذا اكثر مشرطي الاستغراق
ايضا على انه حقيقة وهو المختار عند
شمس الأئمة حيث قال دعوى انه
يقتصر مجازا كلام لا معنى له فان
الحقيقة ما يكون مستملا في موضوعه
والجواز ما يكون معدولا به عن موضوعه
واذا كانت صيغة العموم تناول الثلاثة
بحقيقة كما تناول المائة والالف واكثر
من ذلك فاذا خص البعض من هذه
الصيغة كيف يكون مجازا فيما وراءه وهو
حقيقة فيه ثم قال فان قيل البعض غير
الكل من هذه الصيغة واذا كان حقيقة
هذه الصيغة للكل فاذا اريد به البعض
كان مجازا قلنا ما وراءه الخصوص يتناول
موجب الكلام على انه كل لانه بعض
بمثلة الاستثناء فان الكلام يصير عبارة
عمارة المستثنى بطريق انه كل لا بعض
واما ما اختاره صاحب التقيح من انه
بحقيقة من حيث تناول مجاز من حيث
الاقتصار لان اللفظ الواحد بالنسبة
الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا
باعتبار حيتين فضعيف لان ذلك انما
هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع
واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له
فيكون اللفظ حقيقة فيه او غيره فيكون
مجازا (الفاظ العموم)

الكل والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير الموضوع له تأمل (قوله والثرمة صحة
الاستدلال) فن قال انه حقيقة فيه بقول بصحة الاستدلال ومن قال انه مجاز فيه
بقول بعدم صحة الاستدلال (قوله ان الفاظ العموم قسمان) هذا من قبيل
اضافة الموصوف الى الصفة لان الصحيح ان العموم من عوارض اللفظ دون المعنى
كما تقدم (قوله وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى) قال فخر الاسلام اما
العام بصيغته ومعناه فهو صيغة كل جمع مثل الرجال والنساء والمسلمين
والسلطان وقال في الكشف ان عامة الاصوليين على ان جمع القلة النكرة ليس بعام
لظهوره في العشرة فادونها وانما اختلفوا في جمع الكثرة النكرة وكان فخر الاسلام
بقوله فهو صيغة كل جمع رد قول العامة واختار ان الكل عام سواء كان جمع قلة
او كثرة الا انه ان ثبت في اللغة جمع القلة يكون للعموم في موضوعه وهو الثلاثة
فصاعدا الى العشرة وفي غيره يكون العموم من الثلاثة الى ان يشمل الكل
اذ ليس من شرط العموم عنده الاستغراق انتهى ما في الكشف فالشارح
اشار بقوله ومستغرق المعنى الى رد ما اختاره فخر الاسلام اختيار القول العامة
من اشتراط الاستغراق في العموم هذا اما عموم الجمع بصيغته فلان صيغته
ما وضعت لواحد ولا اثنين بل لاعداد مجمعة واما عمومه بمعناه فلان معناه
يتناول الاعداد المجمعة الى ما لا ينتهي (قوله كالرطب) هو اسم لما دون العشرة
من الرجال ان كان نكرة وان كان مرفعا فهو مثل القوم اسم لجماعة الرجال
من الثلاثة الى غير النهاية ومن لم يفرق بين كون الرطب معرفة وبين كونه نكرة
بقوله انه قد جمع في امثلة هذا القسم بين جمع القلة والكثرة فيرد عليه انه يتنافى اشتراط
الاستغراق الذي اشار اليه بقوله السابق ومستغرق المعنى اذ لا استغراق
في جمع القلة وانما يستقيم هذا الجمع عند من لم يشترط الاستغراق في العام كفخر
الاسلام وقد يجب بان عدم استغراق جمع القلة انما هو عند اهل اللغة والعربية
واما عند اهل الاصول فهو مستغرق بحسب العرف والاستعمال كما سيأتي
مصرحا (قوله بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد) حاصله ان الحكم
في القسم الاول مشروط بشرط الاجتماع حتى لا يثبت لكل واحد الاضمة
وفي القسم الثالث مشروط بشرط الانفراد حتى لا يثبت للمجموع حتى لو دخله
جماعة معالم يستحق شيئا وفي القسم الثاني غير مشروط بشيء من الاجتماع
والانفراد (قوله الى ان ملحقه اولا) اي لفظة اولا نحو من دخل هذا الحصن
اولا (قوله او الاضافة) والذي ظهر من اطلاقه ان الاضافة تفيد

اعلم ان الفاظ العموم قسمان الاولى العام
 بصيغته ومضاه وهو مجموع اللفظ
 ومستغرق المعنى سواء كان له واحد من
 لفظه كالرجال اولا كالنساء والثاني العام
معناه فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق
 المعنى ولا يتصور ان يكون العام
 عاما بصيغته فقط اذ لابد من تعديد المعنى
 وهذا القسم اما ان يتناول المجموع لأكمله
 واحداً بان يتعلق الحكم بمجموع الاحاد
 لا بكل واحد على الانفراد وحيث
 ثبت الحكم لها انما ثبت لدخولها
 في المجموع كالحط والقوم والجن
 والانس والجميع او يتناول كل واحد اما
 على سبيل التعميم بان يتعلق الحكم
 بكل واحد سواء كان مجتمعاً مع غيره
 او مفرداً عنه مثل من دخل هذا الحصن
 فله درهم واما على سبيل البديل بان
 يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد
 وعدم التعلق باحد آخر مثل من دخل
 هذا الحصن اولاً فله كذا هذا ما اختاره
 صاحب التقيج وذهب شمس الائمة
 وفخر الاسلام الى ان مالهقة او لا يكون
 خاصاً وهو المختار هنا كما سيأتي ان شاء الله
 تعالى (الجمع المرفوع) باللام او الاضافة
 فان الاضافة ايضا تفيد العموم (حيث
 لا عهد) خارجاً فانه المفهوم من
 الاطلاق لا العهد الذهني ولا الاعمال
 اعلم ان الاصل اي الراجح عند علماء
 الأصول هو العهد الخارجي لانه حقيقة
 التعيين وكالتمييز ثم الاستغراق لان
 الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار
 الافراد

العموم سواء كانت الى العام او الى الخاص ويدل عليه ما سيصريح به من ان الجمع
 المضاف الى المعرفة يفيد العموم نحو اجزاء العشرة واعضاء زيد واما هذا الشهر
 وآحاد هذا الجمع ولقبائل ان يقول سلمنا ان الاضافة الى العام نحو اجزاء العشرة
 تفيد العموم لكن لا نسلم ان الاضافة الى الخاص تفيد نحو اعضاء زيد وانما قيد
 الجمع بالمعرف لان الجمع المنكر مختلف فيه واختار المصنف عدم عمومه حيث
 اخبره من تعريف العام كما تقدم (قوله اعلم ان الاصل اي الراجح)
 يستدل على عموم الجمع بالمعرف بالعقول والاجماع والاستعمال وحاصل الاول
 ان اللام بالاجماع للتعريف ومعناه العهد والاشارة والتعيين والتميز والمعمود
 المشار اليه اما حصة معينة من الحقيقة وهو المسمى بالعهد الخارجي وانفس
 الحقيقة الحاضرة في الذهن وتلك الحقيقة قد تكون بحيث لا تنفرد الى
 اختيار الافراد اصلاً وهو المسمى بتعريف الحقيقة والماهية وقد تكون بحيث
 تنفرد اليه وحينئذ اما ان يوجد فيه قرينة البعوضة كما في ادخل السوق
 واشتر اللحم وهو المسمى بالعهد الذهني اولاً وهو الاستغراق احترازاً عن ترجيح
 المساوي بالمرجح فكان معنى لام التعريف هو العهد لا تغير كما ذكر في المقام
 وكان منقسماً الى العهد الخارجي والى تعريف الحقيقة ثم كان تعريف الحقيقة
 منقسماً الى العهد الذهني والى الاستغراق والراجح عندهم هو العهد الخارجي
 لكونه حقيقة التعيين وكالتمييز فيحمل عليه ما امكن ثم الاستغراق لان الحكم
 على الحقيقة من حيث هي وان كانت حاضرة في الذهن بدون اعتبار الافراد قليل
 جداً فلا يحمل عليه وان كانت قسماً من العهد المطلق وانما يحمل عليه في مقام
 التعريف وذلك ليس مقام الحكم بل مقام تصوير حقيقة المعرفة والعهد الذهني
 موقوف على وجود قرينة البعض فلا استغراق هو المفهوم من اطلاق المعرفة
 باللام حيث لا عهد في الخارج خصوصاً في الجمع فان الجمعية قرينة المقصد الى
 الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هذا ما عليه المحققون واختاره الشارح
 وجعل بعضهم العهد الذهني مقدماً على الاستغراق مستنداً بان البعض متيقن
 والكل محتمل والجل على التيقن اولى واعترض عليه بالعارضه بان الاستغراق
 اعم فائدة واكثر استعمالاً في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب
 والنائب والتعريض والكراهة وان كان البعض احوط في الاباحة اي ما اذا ترددنا
 في الايجاب والنائب والتعريض انها على الكل او على البعض يحتمل على الكل
 احتياطاً وفي الاباحة على البعض وما ينقض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد

قليل الاستعمال تجد أو العهد الذهني
موقوف على وجود قرينة البغض
فلاستغراق هو المفهوم من الإطلاق
جسد العهد في الخارج خصوصا
في الجمع فان الجمعية قرينة القصد
الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث
هي هي وقد نمسك أبو بكر رضي الله عنه
حين اختلف بعد رسول الله عليه
الصلاة والسلام في الخلافة وقال
الانصار منا أمير ومنكم أمير بقوله عليه
السلام الأئمة من قريش ولم ينكره أحد
فحل محل الإجماع وايضا تفقوا على صحة
الاستثناء منه وهو دليل العموم وأوردان
المستثنى منه قد يكون اسم عدد نحو
عندي عشرة الاوحد أو اسم علم نحو
كسوف زيد الرأس أو مشارة اليه نحو
صمت هذا الشهر اليوم كذا أو اكرمت
هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون
الاستثناء دليل العموم واجب أولا
بان المستثنى منه في مثل هذه الصور
وان لم يكن عاما لكنه ضمن صيغة
عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو
جمع مضاف الى المعرفة أي جميع اجزاء
العشرة واعضاء زيد واما هذا
الشهر وأحد هذا الجمع وثانيا بان المراد
يقولنا وهو دليل العموم ان الاستثناء
من متعدد غير محصور دليل العموم
فان المنع من الدخول يقتضي الدخول
لولا المنع فلا بد في الصدر من الشمول
وأن ليس فيه حصر ليكون شموله
كشمول العشرة للواحد ونحو ذلك وجب

بدون الماهية مع انه متأخر عن الاستغراق هذا فقولنا لانه حقيقة التعيين وكما
التميز آه اشارة الى الاستدلال بالمعقول وقوله وقد نمسك أبو بكر أشكوه الى
الاستدلال بالإجماع وقوله وايضا تفقوا على صحة الاستثناء منه اشارة الى
الاستدلال بالاستعمال واعتراض عليه بالنقض بالصور المذكورة واجب
عنه بالمنع بوجوه ثلاثة حاصل الاخبارين الجمل اعني المنع ببيان منشأ الخطأ هذا
في الجمع المعرف واما الجمع المنكر كرجال فاختلفوا فيه قيل انه ليس بعام واستدلوا
عليه بوجهين أحدهما اننا نقطع بان رجالا في الجموع كرجل في الواحدان فكما ان
رجلا ليس بعام لعدم استغراق افراده فكذا رجال ليس بعام لعدم استغراقه جميع
مراتب الجمع ورد بان رجلا ينطلق على افراد هي زيد وعمر وبكر الى غير ذلك على
سبيل التنبه لا على سبيل الشمول وليس رجال افراد هي جموع ينطلق عليها بل
افراد رجل ورجل الى مالينا هي ويحتمل الشاهي فكان قوله لعدم
استغراقه جميع مراتب الجمع باطلا اذ ليس افراده مراتب الجمع فان قيل يجوز ان
يكون افراده جموعا بعضها عشرة وبعضها عشرون الى غير ذلك اجيب بان ذلك
مراتب العدد لا مراتب الجمع وليس الكلام في مراتب العدد الثاني انه اوقال
عندي عبيد صح تفسيره الثلاثة ولو كان الجمع المنكرا ما صح تفسيره باقل الجمع
اذ لا يجوز تفسيره بواحد من معيائه وقيل انه عام واستدلوا بوجوه الاول صحة
الاستثناء نحو لو كان فيهما آلهة الا الله واجيب باننا لانسلم انه استثناء بل صفة
بمعنى الغي ولو كان استثناء لوجب نصبه الثاني انه لو لم يكن للاستغراق لكان
لبعض ولا فائز به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة والجواب عنه
بوجهين الاول ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه لتلزم البغضية
بل هو القدر المشترك بين الكل والبعض والثاني انه ان اراد بالكل في قوله على
الكل حقيقة الكل الاستغراق فلا نسلم ان لا نزاع في صحة اطلاقه عليه بل هو اول
المسئلة وان اراد الكل على سبيل البدل كما في اطلاق رجل على كل فرد فهذا مسلم
لكنه غير مفيد اذ لا يلزم منه استغراق الجمع المنكر الثالث انه صح اطلاق الجمع المنكر
على كل واحد من مراتب الجمع فيحمل على جميع مراتب الجمع لان حمله على ذلك
حمل على حقائقه والمحمل عليها اولى لعدم ما يدل على بعض فكان عاما واجيب
عنه باننا لانسلم ان مراتب الجمع حقيقة بل هي مراتب العدد حقيقة ولوسلم ذلك
لكن لا نسلم ان حمله على جميع حقائقه اولى لان نحو رجل صح اطلاقه على كل
واحد من افراده التي هي حقائقه ولا يحمل على جميع افراده بل ينطلق على كل

واحد من افراده على سبيل البدل لا الشمول فكذلك الجمع المتكرر يطلق على كل واحد من مراتب الجمع على سبيل البدل لا الشمول فلا يكون عاما ولتأمل ان يقول لاندلم ان افراد الرجل حقائق له بل افراد حقيقة لانه موضوع لفهوم كل صديق على كل واحد من افراده فلو كان حقيقة في تلك الافراد ايضا لزم الاشتراك تأمل (قوله فاندفع ما قيل) اي على الثالث وجه الاندفاع ان زيدا وان لم يكن فردا من مدلول نفس الرجل لكنه فرد من مدلول اصله وهو الرجل ولا يخفى عليك ان هذا الوجه اختاره صاحب التلويح وقد ذكر اول وجهها وجهها حيث قال الصحيح ان الحكم في الجمع العرف المحصور انما هو على الاحاد دون الجميع بشهادة الاستقراء (قوله بتعلق الحكم) اي حكم التكلم واما الاتصاف في نفس الامر بذلك الوصف اعني المجيء مثلا مع قطع النظر عن حكم التكلم فلا بد ان يوجد في كل واحد على الانفراد (قوله كارهط اسم لما دون العشرة) اي ان كان نكرة لان الرهط العرف عام اسم لجماعة الرجال الى ما لانهاية كالقوم كما في التلويح فاللام من الحكاية لامن المحكي تأمل نعرفه (قوله فاللفظ مفرد) بيان لكون كل من الرهط والقوم جمعا معني فقط لالفاظا وقيل انه جمع لفظا ايضا امكن لا واحده من لفظه كما في التصباح (قوله واما صحة استثناء الواحد) دفع لما يتوهم ان الحكم لما يتعلق بالجمع لا بكل واحد فلا يصح الاستثناء بالانفصال فاجاب عنه بما ترى (قوله ان مجيء المجموع) اي انصاف المجموع بالمجيء في نفس الامر لا بتصور بدون انصاف كل واحد بالمجيء في نفس الامر واما احكم التكلم بالمجيء على المجموع فلا يتعلق بالاجمع من حيث المجموع بدون تعلقه بكل واحد (قوله ويخصص كل واحد من الجمع او المختلفوا في منتهى التخصيص في الجمع قيل يجوز الى الواحد وقيل الى الثلاثة لا الى مادونها الا بما يجوز به النسخ وقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام بان يكون الباقي بعد التخصيص اكثر من النصف وقيل يجوز الى اثنين لا الى دونه واختار فخر الاسلام وتبعه المصنف ان كان جمعا صيغة ومعنى او في معنى الجمع يجوز تخصيصه الى الثلاثة نحو ان اشتريت عبدا او تزوجت نساء فكذا لان الثلاثة ادناه بالتخصيص الى مادونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا فلا يجوز الا بما يجوز به النسخ وان كان فردا بصيغته كالرجال والمرأة او بمعناه كالجمع الذي يراد به الواحد نحو لا تزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد وكذا لفظ الطائفة يجوز تخصيصه الى الواحد لانه

وثالثا بان المراد بالاستثناء الذي هو دليل العموم استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ نفسه او اصله لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة فاندفع ما قيل ان المستثنى في مثل جاني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جوع لا آحاد (وما في معناه) اي معنى الجمع العرف وهو الذي يتعلق بالحكم بمجموع آحاده لا بكل واحد على سبيل الانفراد وحيث ثبت للاحاد انما ثبت لانه داخل في المجموع كالحطاسم لما دون العشرة من الرجال ليس فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد دليل على انه يثنى ويجمع ويوجد الضمير العائد اليه لكنه متناول لجميع الاحاد لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النقل لمجموعهم لا لكل واحد ولو دخل واحد لم يثنى شيئا واما صحة استثناء الواحد منه على الاتصال اذا قيل جاء في القوم الا زيدا فنحن جهة ان مجيء المجموع لا بتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو هو من غير ان ثبت لكل واحد حكم لم يصح الاستثناء مثل يطبق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يفتح عندي عشرة الاواحد ولا يصح العشرة زوج الاواحد (ويخصص) كل واحد من الجمع وما في معناه

فقبل لابد من بناء جمع يقرب من مدلول
العام وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل الى اثنين
وقيل الى واحد وقد صرح شمس
الائمة ان هذا هو الاصل عندنا
كما في الاستثناء واختار الامام فخر
الاسلام ومن تبعه من المحققين ان
مذهب اصحابنا هو ان العام ان كان
جمعا او في معناه يجوز تخصيصه
الى الثلاثة (لانها ادناه) فالتخصيص
الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة
على الجمع فيصير نسخا وانما قلنا ان
ادنى الجمع هو الثلاثة لان ما فوق
الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة
الجمع وايضا يصح في الجمع عن الاثنين
مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا
يصح رجال ثلاثة واربعة ولا يصح رجال
اثنان وايضا يصح جاء في زيد وعمر والعالمان
ولا يصح العالمون وذهب بعض اصحاب
الشافعي الى انه اثنان فتمسكوا بوجوه
الاول قوله تعالى فان كان له اخوة
فلامه السدس والمراد اثنان فصاعدا
لان الاخوين يحجبان الام من الثلث
الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا
كل جمع في الوارث والوصايا الثاني
قوله نع فقد صفت قلوبكما اي قلبا كما
اذ ما جعل الله لرجل من قلين الثالث
قوله عليه السلام اثنان ما فوقهما
جماعة ومثله حجة من اللغوي فكيف
من النبي عليه السلام والجواب
عن الاول انه لا نزاع في ان اقل الجمع
اثنان في باب الارث استحقاقا وجبا
والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع
موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه
على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء

لا يخرج اللفظ بذلك عن الدلالة على المفرد كما هو اصل وضع المفرد اعترض عليه
بوجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق وحينئذ يكون الجمع
حقيقة في جميع الافراد مجازا في البعض وكون الثلاثة اقل الجمع انما هو باعتبار
حقيقة الجمع اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين والواحد مجازا فلا معنى لتعليقه بكون
الثلاثة ادناه لان الثلاثة انما تكون ادنى في ما لا نزاع لتأنيده وما فيه النزاع اعني جمع
العام فالثلاثة ليست ادناه الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا تزوج النساء
انما يكون عند تعذر الاستغراق وحينئذ لا عموم لانتفاء شرطه فلا يخصص الثالث
ان من قال لقيت **كل** رجل في البلد واكلت كل رمانة في البستان ثم قال
اردت واحدا عدلا عينا عرفا وعقلا واجيب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع
والعموم عارض باللام والتخصيص يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة
واقفه ثلاثة وعن الثاني بان المتعذر حل اللام على الاستغراق فيكون الاسم
للجنس ففيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا تزوج امرأة اصلا وهو
معنى العموم في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة لاعرفا ولا عقلا
(قوله وانما قلنا ان ادنى الجمع آه) شروع في بيان اقل عدد يطلق عليه الفاظ الجمع
اختلفوا فيه على اربعة اقوال الاول انه ثلاثة والثاني انه اثنان والثالث انه ثلاثة
ويصح اطلاقه على الاثنين مجازا والرابع انه ثلاثة ويصح اطلاقه على الاثنين
والواحد مجازا واختاره الجمهور واستدلوا عليه بما ذكره الشارح من الوجوه
الاربعة واعترض على الوجه الثالث بانه انما جاز رجال ثلاثة دون رجال اثنان
لمراعاة صورة اللفظ بان يكون كلاما جمعا لا لعدم جواز اطلاق الجمع على الاثنين
واجيب عنه بان صورة اللفظ لو ادعيت لما تعين وصف المفردات المتعاطفة بلفظ
الجمع دون التثنية ووصف المفردات المتعاطفة بلفظ التثنية دون الجمع فانه يقال
جاء زيد وعمر وبكر العالمون ولا يقال العالمان ولا جاء زيد وعمر العالمون بل
يقال العالمان (قوله اي قلبا كما) وبه علم ان المراد بالقلوب ما فوق الواحد
لا ما فوق الاثنين ويتم الدليل وقوله اذ ما جعل الله لرجل من قلين دفع لما يتوهم
ان يقال اذا كان المراد بالقلوب ما فوق الواحد لم يقل قلبا كما ووجه الدفع ان
الاثنين من واحد فتثنيه بلفظ التثنية ومن اثنين وهو جزئيه فتثنيه بلفظ الجمع
وههنا لما كان من اثنين جاء تثنيه بلفظ الجمع ولا يخفى عليك ان اطلاق لفظ الجمع
على الاثنين عند اصحاب هذا المذهب حقيقة ولا يطلق على الواحد لاحقيقة
ولا مجازا (قوله بل باعتبار انه يثبت بالدليل آه) اما الاستحقاق فلقوله تعالى

وعن الثالث بان النزاع ليس في جمع
وما يشتق منه لانه في اللغة ضم شيء الى
شيء وهو حاصل في الاثنين بالاتفاق وانما
الخلاف في صيغ الجمع وضماره وصرح به
ابن الحاجب وغيره ولو سلم فلما دل الاجماع
على ان اقل الجمع ثلاثة فوجب تأويل
الحديث وذلك بان يحمل على ان الاثنين
حكم الجمع في الموارث استخفافا
وجبا او في الاصططاف خلف الامام
وتقدم الامام عليهم او في باحة السفر
بهما وارتفاع ما كان منها في اول
الاسلام من مسافة واحد او اثنين بناء
على ظنية الكفار او في انعقاد صلاة
الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة
وذلك لان الغالب من حالي النبي عليه
السلام تعريف الاحكام دون اللغات
وهنا اشكال وهو ان الساجد لم يفرقوا
بين جمع القلة والكثرة حيث حكموا على
الاطلاق بان الجمع المعروف يتناول مسميات
غير متناهية وان اقله ثلاثة وقد فرق
بينهما اهل العربية ولا شك ان استمداد
الاصول من العربية فكيف تستقيم
المخالفة لما تقرر فيها ويمكن ان يقال
انهم لم ينكروا الفرق حتى تلزم المخالفة
بل بنوا كلامهم على ما يستفاد من القرائن
بحسب العرف والاستعمال واهل العربية
ايضا معترفون به ووجه البناء ان مطمع
نظرهم البحث عن احوال الادلة من
حيث يثبت بها الاحكام ولا شك ان مبنى
اكثر الاحكام للعرف والاستعمال لا مجرد
الافاضة الغريبة حتى انها ربما تكون

فان كانتا اثنتين فلهما القليلان مما تركت اما الحجب فلانه مبنى على الارث اذا الحاجب
لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل كالاخوين مع الابيه لا يرثان ولكهما يحجبان
الام بالدليل الاجماعي واما الوصية فلانها ملحقه باليراث من حيث ان كلا منهما
يثبت ملكا جديدا اقول وذلك بان يحمل على ان الاثنين حكم الجمع فعني لفظ
الحديث الاثنان له حكم الجمع (قوله وبهذا ينحل الاشكال الوارد في الرهط)
وجه الانحلال ان استغراقه للافراد الغير المتناهية باعتبار العرف والاستعمال
لإباعتار الواضع (قوله وقولهم محلاة باللام آه) دفع توهم المناقاة بين قولهم
ان الجمع المعرف للعموم والاستغراق وبين قولهم محلاة باللام مجاز عن الجنس
(قوله للقطع بان ليس القصد آه) قيل الاظهر ان يقول عند القطع اذا قطع
مطلقا بعدم العهد لجواز ان يكون خيال معهودة بين المخاطبين او ثياب بيض
معهودة ولا بعدم الاستغراق لجواز قصده الى جميع الخيل وجميع الثياب البيض
لعمدة الكذب اقول يمكن ان يقال ان اللام فيه للتوقيت اي وقت القطع بان ليس
القصد آه تأمل (قوله يحث بالواحد) لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة
الجمع في الثلاثة حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام
كان الجنس متحفا ولم يتغير لكثرة افراده والواحد هو المتعين فيحصل به عند
الاطلاق وعدم الاستغراق (قوله فحينئذ لا بحث قط) لتحقيق شرط البراءة
ولو نوى جمعا معهودا لا بحث ايضا اذا تركتم مع تلك الجماعة واليمين بنعقد
لان علم تزوج جميع النساء متصور هكذا وقع في التلويح وفيه رد على التوضيح
حيث قال ان قوله لا تزوج النساء حين قصد الاستغراق لغو لا يستقيم بمينا لعدم
القائدة فيه لانه من قبيل المنع عن المتمتع لان تزوج جميع نساء العالم غير ممكن
فالمنع عنه باليمين لغو ثم لا يخفى عليك ان هذا بناء على ان صحة الحلف مشروطة
بامكان البراءة كما هو مذهب الامامين واما على مذهب ابي يوسف من عدم
الاشتراط فلا حاجة في انعقاده الى امكان التصور واعلم ان الجمع المحلى باللام الذي
جعل مجازا عن الجنس بمنزلة التكرار حتى كان يخص في الاثبات كما اذا حلف
يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل المثال المذكور من
لغو لا يحل لك النساء وفي تمثيله اشارة الى ذلك (قوله ولا مساع للخلف آه) اشارة
الى ان الجمع المحلى باللام مجاز في الجنس في العهد والاستغراق فلا يصار اليه
الا عند تعذر الحقيقة ولهذا قالوا لوقالت خالني على ما في يدي من الدراهم
ولا شيء فيها ز ثلاثة دراهم لكونها اقل عدد يقع الجمع بميزاله فيحصل عليه

معهودة ملحقه بالمجاز وبهذا ينحل الاشكال الوارد في الرهط بانه لما كان موضوعا لما دون العشرة

فيبقى ان لا يكون مستغرقا للافراد الغير
 المشابهة (وقولهم) اي قول المشايخ
 (محملة باللام) يعني الجمع المحلى (مجاز)
 عن الجنس تمسكا بوقوعه في الكلام
 كقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد
 وهي تسعمل الواحد فصاعدا وكقولهم
 فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض
 والمراد الجنس للقطع بان ليس المقصد
 الى عهد واستغراق فلان حلف لا يزوج
 النساء ولا يشتري العبيد ولا يكلم الناس
 بمحض الواحد الا ان ينوي العموم فيثبت
 لا بحث قط ويصدق دمانه وقضاء لانه
 نوى حقيقة كلامه والييين يعتقد لان
 عدم تزوج جميع النساء منصور وعن
 بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى
 حقيقة لا ثبت الابانية فصار كانه نوى
 المجاز (ليس على الاطلاق) خبر قولهم
 (بل) كونه مجازا عن الجنس (في صور
 ليس فيها العهد والاستغراق) لاك
 قد عرفت ان الاصل هو العهد ثم
 الاستغراق ثم الجنس ولا مسامح الخلف
 الاعتد تعدد الاصل ولهذا قالوا في قوله
 تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق
 لا للجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر
 وهو سلب العموم لا لا يدركه شيء
 من الابصار ليكون عموم السلب
 (والفرد المعرفة) باللام او الاضافة
 وهو عطف على الجمع المعرفة
 (حيث لا عهد) فانه اصل كما سبق
 فاذا لم يوجد معهود بصارا الى
 الاستغراق الا ان تدل القرينة على انه

لكونه معهودا ولو حلف لا يكلمه الايام والشهور يقع على العشرة عنده لكونها
 اكثر عدد يقع الجمع مبراه والمقام مقام الاحتياط فتكون العشرة معهودا وعلى
 الاسبوع والسنة عندهم لان العادة ان تذكر الايام الى الاسبوع والاشهر الى
 السنة فيكون الاسبوع والسنة معهودا عادة وقالوا ايضا لام التعريف في نحو
 قوله تعالى لا تدركه الابصار للاستغراق لا للجنس لعدم تعذر الاصل (قوله
 وهو سلب العموم) فيكون رفع الإيجاب الكلي وسلبا جزئيا لانه نفي
 لا استغراق المراد في الإيجاب (قوله ليكون عموم السلب) فيكون سلبا كليا
 (قوله كما في قولنا الانسان حيوان ناطق) اشارة الى ان اللام الداخلة على
 المعرفة للجنس والحقيقة لان التعريف ليسان حقيقة المعرفة لكنه يرد عليه انه
 لو اراد باللام ههنا نفس الحقيقة يلزم ان يكون مدخول اللام معرفة بدون
 اللام ايضا وان يكون اللام تأكيد المدخوله لان مدخوله موضوع باراء نفس
 المساهبة ايضا فان قيل يجوز ان يكون المراد باللام المساهبة بقيد
 حضورها في الذهن وبمدخولها نفس المساهبة بدون قيد الحضور الذهني
 قلت بآباء مقام التعريف لان التعريف ليسان نفس ماهية المعرفة لا المساهبة
 بقيد حضورها في الذهن ولذا قال انه لنفس المساهبة جعل اللام في نحو كنت
 الخبز وشربت الماء للعهد الذهني اقتداء بالعموم وقد جعله صاحب التوضيح
 لتعريف المساهبة فكأنه اراد بالمعهود الذهني الذي جعله مقدما في الاعتبار
 على الاستغراق مالم يسبق له ذكر اصلا كما في ادخل السوق واشترى اللحم اشارة
 الى سوق البلد (قوله بحث بالواحدة) لان قوله لا تزوج النساء سلب كلي
 لانه نفي لتزوج جنس النساء وذلك لا يصدق الا بالسلب الكلي ولهذا كان النفي
 في نحو وما لله يريد ظلم العباد وان الله لا يحب الكافرين سلبا كليا لكونه نفيا
 للظلم والمحبة عن الجنس والجنس في النفي نعم (قوله بان ينسحب عليها حكم النفي)
 اي على التكررة سواء دخل النفي على التكررة نحو لا رجل في الدار وما من رجل
 في الدار او على الفعل الواقع على التكررة نحو ما رأيت رجلا فان فيها يلزم العموم
 في التكررة فان قيل قد صح الاضراب عن التكررة المنفية بالتثنية والجمع مثل
 ان يقول ما رأيت رجلا بل رأيت رجلين او رجلا ولو كان النفي عاما فيها لما صح
 ذلك اوجب عنه بان لا ندلم صحة ذلك ولو سلم فاما صح لكون المراد بالتكررة المنفية
 هو الواحد لا الجنس بقرينة الاضراب فيرجع النفي الى الوصف اعني الوحدة
 لا الى الجنس حتى يتم وانما يرجع النفي الى الجنس فيما اذا كانت التكررة مضدرة

مع من ظاهرة او مقدره نحو ما من رجل في الدار ولا رجل في الدار بالقبح ولذا قال
في الكشف ان قرأه لا ريب فيه بالقبح يوجب الاستغراق لكون من مقدره وبالرفع
لا يوجب بل يجوز (قوله ضرورة ان انتفاء الجنس او فرد منهم منه آه)
هذا دليل عقلي على عموم التكره المنفيه نقل عنه في الحاشية الاول مبنى على
مذهب من يقول ان التكره موضوعه للجنس والثاني مبنى على مذهب من يقول
انها موضوعه للفرد المنتشر انتهى يعني ان انتفاء الجنس او الفرد المنتشر منه
لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد بمعنى السلب الكلي اذ لو بقي فرد منه لكان
الجنس او الفرد المنتشر موجودا في ضمن ذلك الفرد فلم ينتف الجنس او الفرد
المنتشر وقد يستدل عليه بالنص والاجماع ايضا اما النص فلان قوله تعالى قل
من اتزل الكتاب الذي جاء به موسى ايجاب جزئي باعتبار ان حكم الانزال
تعلق بفرد معين وهو التوراة وقد قصد به رد قول اليهود ما اتزل الله على بشر
من شيء والزامهم فيجب ان يكون هذا سلبا كليا بمعنى ما اتزل الله على واحد
من البشر شيئا من الكتب ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذا لا يجاب الجزئي
لا ينافي السلب الجزئي واما الاجماع فكلية التوحيد فان قولنا لا اله الا الله كلمة
توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات
الواحد الحق تعالى توحيدا فان قيل لما عسر الاله بالعبود الحق لزم استثناء الشيء
من نفسه لان الله اسم للمعبود الحق ايضا فالجواب ان الله اسم للفرد المعبود
بالحق اي هذا المفهوم الكلي واما الاله فاسم لهذا المفهوم (قوله قلنا الوضع
اعم) حاصله انه لامتناهية بين ما ثبت بالوضع النوعي في التكره المنفيه وبين ما ثبت
بالضرورة العقلية فان الثابت بالاول هو ان التكره المنفيه لشي كل فرد والثابت
بالثانية هو ان انتفاء الجنس او الفرد المنتشر لا يمكن الا بانتفاء كل فرد ولا متناهية
بينهما اقول هذا الجواب انما يتمشى على تقدير كون الوضع في تعريف العلم
اهم من الوضع الشخصي والنوعي والافلا (قوله وهذا معنى الوضع النوعي)
اي استعمالهم التكره المنفيه في كون الحكم حقيقيا عن الافراد الغير المحصورة
هو معنى الوضع النوعي لشي الحكم عن تلك الافراد (قوله قد صرحوا بانها
لم تستعمل آه) اقول الضمير المنصوب ان كان راجعا الى التكره المنفيه فقوله
لم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي آه ممنوع لانها انما تستعمل
فيما وضعت له بالوضع النوعي اعني في الحكم عن جميع الافراد وان كان راجعا
الى التكره المطلقة فالاستعمال المذكور مسلم لكن الكلام ليس في التكره المطلقة

الانفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان
باطلق او للجهود الذهني كما في اكلت
الحبز وشربت الماء (وما في معناه) كالجمع
الذي يراد به الواحد مثل لا تفرج النساء
حيث يختص بالواحدة (ونخص) كل
من المفرد وما في معناه (الى الواحد لانه
ادناه) اي اي ما يصدق عليه كل منهما
(والتكره المنفي) اي الواقعة في موضع
ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي

فليزنها العموم ضرورة ان انتفاء
الجنس او فرد منهم منه لا يكون الا بانتفاء
جميع الافراد فان قيل فينبذ يكون
عمومها عقليا لا وضعيا قلنا الوضع
اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت
من استعمالهم التكره المنفيه ان الحكم
متني عن الكثير الغير المحصور واللفظ
مستغرق لكل فرد في حكم النفي
بمعنى عموم النفي عن الاحاد في المفرد
وعن المجموع في الجمع وهذا معنى الوضع
النوعي لذلك فكون عمومها عقليا
ضروريا بمعنى ان انتفاء الجنس
او فرد منهم منه لا يمكن الا بانتفاء
كل فرد لا ينافي ذلك فان قيل
قد صرحوا بانها لم تستعمل الا فيما
وضعت له بالوضع الشخصي وهو
الجنس او الفرد قلنا لا ضرر لان استعمال
فيه نفس التكره والعموم انما يستعمل
من وقوعها في سياق النفي

بل في التكررة المنفية فالجواب انه راجع الى التكررة المنفية وان قوله لم تستعمل
 الا فيما وضعت آه ممنوع لان المستعمل فيه هو نفس التكررة لا التكررة المنفية
 والتكررة المنفية انما تستعمل في نفي الحكم عن جميع الافراد ومنه ظهر في تقرير
 الشارح الجواب المذكور تأمل (قوله فانه ايضا موضوع آه) الضمير راجع
 الى المجاز اقول هذا التعليل وكذا الجواب عن هذا السؤال انما يستقيم
 ان لو كانت علة المجاز كون وضعه نوعيا وليس كذلك بل كون الحقيقة معتدلة
 (قوله بواسطة تعيينه له) اي بواسطة القرينة كما في المجاز يعني ان علة دلالة
 اللفظ وانفهام المعنى منه مجرد عن الوضع والتعيين لامر آخر وهو اشارة الحقيقة
 (قوله كالثنى والمجموع والمشتقات والمركبات) يعني ان وضع هذه الاشياء نوعي
 بالمعنى المذكور لا شخصي كما هو المشهور في كلامهم قلت مرادهم ان هيئات
 صيغ هذه الاشياء موضوعات بازاء معنى بالوضع النوعي والافادتها موضوعات
 شخصيا لانواعها ولاوضع المجموع المادة والهيئة غير وضعهما لتحقيقه ان هيئات
 صيغ الثنى والمجموع والمشتق والمركب موضوعات نوعا بازاء معنى مجازا
 في الطرف اوقى الجندى وذلك لان هيئات هذه الصيغ اما ان تعتبر فيها جزأ أو قيدا
 فكون وضعها نوعيا ان كان باعتبار ما دلتها فظاهر البطلان لان وضع المادة
 شخصي وان كان باعتبار هيئاتها فيكون مجازا على ما قلنا من قيل تسمية الشيء باسم
 جزئه او باسم قيده وان كان باعتبار مجموعها فظاهر انه لاوضع للمجموع سوى
 وضع الطرفين بل لشيء هنا سوى الطرفين اذ لو كان لزم اعتبار هيئة اخرى
 فيسلسل فصار حاصل التحقيق انه لاوضع لصيغ الثنى والمجموع لا شخصيا
 ولا نوعيا بل الموضوع حقيقة بالوضع الشخصي هو مادتها وبالوضع النوعي هو
 هيئاتها واما المجموع المركب منهما فلا وهذا لان الوضع شخصيا او نوعيا عبارة
 عن تعيين عين الموضوع لعين الموضوع له الا ان الموضوع له في الاول واحد
 وفي الثاني متعدد ملحوظ بامر كلي وشيء من صيغ الثنى والمجموع والمشتق
 والمركب ليس كذلك بل الاعتبار فيها تعيين مادتها بازاء معنى وهيئاتها بل لشيء
 معنى آخر (قوله فانه) اي الشرط الملتزم وان كان خاصا بصورته لوقوعه
 في الاثبات ظاهرا (قوله مطلقا) اي سواء قصد المنع او الجلب (قوله لكنه
 عام بمعناه) وذلك لان معنى الايمان المصدرة بالشرط تحقيق نقيض مضمون
 الشرط فان كان الشرط مثبتا نحو ان ضربت رجلا فعبده حر وامر أنه طالق
 فاليمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا على السلب الكلي وان كان الشرط

فان قيل اذا افادت العموم بالوضع النوعي
 هلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع
 بالوضع النوعي قلنا لان الوضع النوعي
 قسمان احدهما ان يكون بثبوت قاعدة
 دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية
 كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على
 معنى مخصوص يفهم منه بواسطة
 تعيينه له كالحكم بان كل اسم آخره
 الف ونون مكسورة فهو وفرد بن
 من مدلول ما الحلق بآخره هذه العلامة
 وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين
 ومسلمات فهو لجمع من سميات ذلك
 الاسم وكل جمع عرف باللام والاضافة
 فهو لجمع تلك السميات وكل فكرة
 وقعت في سياق النفي فهي لنفي جميع
 الافراد الى غير ذلك ومثل هذا من باب
 الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية
 باعتبارها بل اكثر الحقائق من هذا
 القبيل كالثنى والمجموع والمشتقات
 والمركبات وثانيهما ان يكون بثبوت
 قاعدة دالة على ان كل لفظ معين
 للدلالة بنفسه على معنى فهو عند
 القرينة المسانعة عن ارادة ذلك
 المعنى متعين

متغيا نحو ان لم اضرب رجلا فكذا فاليمين للحمل بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا على الايجاب الجزئي وذلك لان النكرة في الشرط مثبت خاص يفيد بظاهره الايجاب الجزئي فيجب ان يكون نقيضه سلبا كليا فشرط البر فيه تحقق السلب الكلي وفي الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي تحقيقا للعموم فيجب ان يكون نقيضه ايجابا جزئيا فشرط البر فيه تحقق الايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس للعموم النكرة في موضع المنفي كما في التلويح وفصله الشارح بان الشرط مثبت خاص بصورته مطلقا عام بمعناه لا مطلقا بل ان قصد المنع واما ان قصد الحمل فخاص والشرط المنفي بالعكس وبين العكس في حاشيته بان المراد به مجرد ان يكون المنفي ههنا عاما بصورته خاصا بمعناه مع قطع النظر عن الفصل السابق فان كلا من الفاسق والسلم في نحو ان لم اضرب فاسقا فكذا وان لم تقتل مسلما نجوت من القصاص عام بصورته خاص بمعناه وان كان الشرط في الاول للحمل وفي الثاني للمنع فان معنى الاول اضرب فاسقا البتة ومعنى الثاني ان قتلت مسلما اقص منك انتهى فتدبر صرح بان اليمين في الشرط مثبت قد يكون للمنع وقد يكون للحمل وكذا في الشرط المنفي اقول لا نسلم ان اليمين في الشرط مثبت يكون للحمل وانما يكون للمنع ابدا وما ذكره من المثال اعني ان قتلت حريبا فذلك كذا ليس يمين بل شرط حامل للمخاطب على القتال مع الحربي واليمين انما هو بحمل الخالف لا بحمل المخاطب وكذلك اليمين في الشرط المنفي لا يكون الا للحمل وما ذكره من قوله ان لم تقتل مسلما نجوت من القصاص ليس بيمين بل هو شرط لمنع المخاطب عن قتل السلم واليمين انما هو لمنع الخالف لمنع المخاطب وتؤيد ما ذكرناه ما قال في شرح التحرير ان النكرة عموما في المنفي ضروري وكذا في الشرط مثبت حال كونه يمينيا لان الحلف حينئذ على نفي الشرط لا في الشرط المنفي فانها لا عموم لها في الشرط المنفي لان الحلف حينئذ على اثبات شرط حتى لو قال ان لم اكلم رجلا فامرأته طالق صار في قوة قوله لا لكن رجلا فلم نعم لو تقرر فيها في الاثبات من غير قرينة العموم ولا بعد في غير اليمين قصد الوحدة من النكرة كما في مثالي ان جاءك رجل فاطعمه فلا تتم فيه انتهى فظهر من قوله حال كونه يمينيا ومن قوله ولا بعد في غير اليمين قصد الوحدة مع تمثيله بقوله ان جاءك رجل فاطعمه ان الشرط مثبت فيما قصد منه جل المخاطب ليس بيمين (قوله اعلم اني لم اعد النكرة الموصوفة آه) واعلم ان القول بعموم النكرة

لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه لا يعنى انه يفهم منه بواسطة هذا التعيين بل بمعنى انه يفهم منه بالقرينة حتى لو لم يثبت من الواضح جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالة عليه وقهقهه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز تجاوزه المعنى الاصلي فلفظ الاسود مثلا في قولنا رأيت الاسود من حيث قصده به الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له (حقيقة) نحو لا اضرب رجلا (او حكما) كما اذا وقع في سياق النهي والاستفهام الانكاري والشرط مثبت فانه وان كان خاصا بصورته مطلقا لكنه عام بمعناه ان قصد المنع نحو ان ضربت رجلا فكذا اذ معناه لا اضرب رجلا اما ان قصد الحمل نحو ان قتلت حريبا فذلك كذا فخاص والمنفي بالعكس نحو ان لم اضرب فاسقا وان لم تقتل مسلما نجوت من القصاص (اعلم اني لم اعد النكرة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم)

الموصوفة بما قدح فيه كثير من مشايخنا وقال في الكشف ان الوصف من اسباب
التخصيص والتفديد في النفي والاثبات جميعا فان قولك رأيت عالما اخص
بالنسبة الى قولك رأيت رجلا لانه وان تناول واحدا من الجملة الا انه شائع
في كل الجنس على سبيل البدل وقولك رأيت رجلا عالما شائع في بعض الجنس
وهم العالمون منهم على سبيل البدل لاقى كله وكذا قولك ما رأيت رجلا مع
النفي جميع الجنس لوقوعه في سياق النفي وقولك ما رأيت رجلا عالما مع النفي
فيه بعض الجنس لأكمله حتى لو رأى رجلا غير عالم لا يكون كاذبا وكذا لو قال
لا أكل اليوم رجلا عالما او رجلا كوفيا او قال لا زوجن امرأة كوفية يتعلق الير
بكلام رجل واحد وتزوج امرأة واحدة لا غير وكلما ازداد وصف في الكلام ازداد
تخصيص هذا موجب اللغة ومذهب اهل الاصول واذا ثبت هذا عرفنا ان هذا
الاصل لا يطرد في جميع المواضع وقد كنت في مجلس شيخنا بالفضلاء وقد جرى
الكلام في هذه المسئلة فقال بعض الكبار تعميم النكرة الموصوفة مختص
بالاستثناء من النفي وبكلمة اى دون ما عداها وتمسك بنحو ما ذكرنا من المسائل
ورأيت مكتوبا على حاشية التلويح ان هذا الاصل يختلف حكمه باختلاف
المحال فالتكرار الموصوفة بصفة عامة في موضع الاباحة والتعريض عامة
واما في موضع الجزاء والخبر فلا تم كافي قوله تعالى فقهر ربيعة مؤمنة وكقولك
جاءني رجل عالم انتهى وفيه نظر لانه ان اراد بكون الوصف من اسباب التخصيص
كونه كذلك في الجملة قسم لكن قوله وكلما ازداد وصف في الكلام ازداد التخصيص
ممنوع وان اراد انه كذلك مطلقا فمنوع اذ قد يكون الوصف بما هو من خواص
الجنس فيفيد زيادة العموم كافي قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر
يطير بجناحه حيث وصف دابة وطائر بما هو من خواص الجنس لبيان
ان المقصد منهما الى الجنس دون الفرد والعدد بهذا الاعتبار اذ هذا الوصف
زيادة التعميم والاحاطة كما صرح به في المطول وقد يكون لدفع احتمال ارادة
الوحدة فيفيد العموم كما في قولنا لا اجالس الا رجلا عالما ثم القائلون بعموم
النكرة الموصوفة لم يقولوا بعمومها مطلقا حتى يقدح فيه بل جعلوا الوصف
العام من ادلة العموم كالالف واللام وحرف النفي فكما ان افادتهما العموم
مفوض الى المقام والقربة ثم كل وصف لا يصلح قربة للعموم للقطع بانه لا عموم
في مثل لقيت رجلا عالما والله لا اجالس رجلا عالما وتزوج اليوم امرأة كوفية
ولذا استدلووا على عمومها بمثل قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو بان

تعلق الحكم بالوصف المشتق بشرط ان مأخذ الاشتقاق علة الحكم فيم الحكم
بعموم علة وبه لو حلف لا يجالس الارجل لا لما لم يحث بمجالسة رجلين بل
بعمومه وبسببه على ما في الكشف ان الاستثناء ليس بمقتل فيؤخر حكمه
من صدر الكلام وهو موضع نفي فيم ما دخل من النكرة تحت ضرورة وقوعها
في موضع التي فصار في التقدير لا يجالس رجلا ما لا ولا رجلا جا هلا ولا رجلا
كوفيا الى غير ذلك ثم قال الارجل لا لما ولما كان المشتق عام في صدر الكلام
لمكونه نكرة في سياق النفي كذا في الاستثناء لانه عين ما دخل تحت المصدر
واعترض عليه بان هذا البيان جار بعينه في مثل لا يجالس الارجل لا فالفرق
بينهما تحكم والجواب عنه لا تفعل امساجر فيه ولو سلم فلا تسليم بقاء العموم بعد
الاستثناء في هذا المثال كيف وقد زال فيه علة العموم بالاستثناء وهي الوقوع
في سياق النفي لان الاستثناء موضع اثبات فلا يكون عاما بخلاف الارجل لا لما
فان العلة المذكورة وان زالت فيه ايضا لكن العلة الاخرى اعني الصفة العامة
باقية فيه فيم تلك العلة (قوله صرح به صاحب التلويح) اعلم ان صاحب
التلويح فسر الصفة العامة ههنا بقوله وهي التي لا تختص بفرد واحد من افراد
تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الارجل لا لما فان العلم ليس بمبايخص واحدا
من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الارجل لا يدخل داره وحده قبل كل احد
فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد ثم قال في باب الاستثناء ان القائلين
بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق يعني انهم لم يشترطوا
فيه الاستغراق الشمولي والافرجلا ما لنا في المثال المذكور مستغرق لافراد
الرجل العالم بمعنى ان الحكم يتعلق بكل واحد سواء كان مجتمعا او مفردا مثل
من دخل هذا الحصن فله درهم ولما كان المعبر في العموم الاصطلاحي الاستغراق
الشمولي لم يعد لها المصنف من الفاظ العموم وكذلك لم يعد ايا من الفاظ العموم
لانها بحسب الوضع للخصوص والفرد كسائر النكرات وانما لم يعمم الصفة
كسائر النكرات الموصوفة واستدلوا عليه بوجهين احدهما انه او قال اي عيني
ضربك فهو حر فضر به جميعا معا او متعاقبا عتقوا جميعا بخلاف ما او قال
اي عيني ضربته فهو حر فضر بهم جميعا عتق الاول منهم فقط ان ضربهم
على التعاقب والا فالحجاب الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الترفيع
انه وصف في الاول بالضرب وهو عام فيم وفي الثاني قطع عن الوصف لان الضرب
انما انصيف الى المخاطب لاني النكرة التي يتناولها اي فلا يعم الثاني ان بالواحد

لان القائلين بعمومها لم يشترطوا
في العموم الاستغراق صرح به صاحب
التلويح في مباحث الاستثناء (والاعادة)
اي اعادة النكرة او المعرفة (بالعفة)
سواء عرفت باللام او الاضافة (تقتضي
الاتحاد) بين مداول الاول والثاني لان
الظاهر المتبادر حينئذ هو العهد

منكر في الصورة الاولى ان لم يعتق واحد منهم يلزم بطلان الكلام بالكلمة
وان اعتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح لعدم الاولوية للبعض فتعين
عتق الكل مع بقاء الوحدة المعبرة في اي لان عتق كل واحد منهم معلق بضربه
مع قطع النظر عن الغير وقد وجد ذلك فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير
وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام للغير
المخاطب في تعيينه فتحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم ولا معنى للغير
الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول واجب
عن الاول باننا لنسلم ان الثاني قطع عن الوصف لانه ان اريد بالوصف الثمت
النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين اذ الجملة صالحة او شرط لان اياهما
موصولة او شرطية عند النحاة وان اريد الثمت المعنوي فهي موصوفة
في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية
بالمضروبية فافرق بينهما محكم وعن الثاني بوجهين الاول ان الكلام
فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او متعاقبا قبل ان يثبت
ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق
كل واحد لما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل واحد منفردا
بالمضروبية كما في الضاربية الثاني لان سلم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض
مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق
كل واحد لجواز ان يعتق واحد مبهم ويكون للمولى الخيار كما في الصورة الثانية
(قوله والاعادة) لما ذكر المعرفة والنكرة وافادتهما العموم والخصوص اراد
ان يذكر حكم اعادتهما فقال اعادة المعرفة والنكرة معرفة تقتضي الاتحاد بينهما
بناء على ان الراجح في التعريف هو العهد واعادتهما نكرة تقتضي الغايرة بينهما
بناء على ان الاصل بين اللفظين الغايرة فلا يعدل عنه الى الاتحاد الا لما نفع
اولم تقتضي كما في قوله تعالى واتزلنا عليك الكتاب بالحق مصداقا لما بين يديه من
الكتاب فان الكتاب الثاني غير الاول بالضرورة وان اعيد معرفة لان الشيء
لا يكون مصداقا لنفسه وقد وصف الاول به وكما في قوله تعالى وهو الذي في السموات
اله وفي الارض اله فان الثاني عين الاول وان اعيد نكرة وكذا في قوله تعالى انما
الهكم اله واحد وان اعيد المعرفة نكرة هذا هو المشهور الذي مشي عليه المحققون
وقال في الكشف ان المعرفة اذا اعيدت معرفة او نكرة او النكرة اذا اعيدت
معرفة كانت الثانية عين الاولى لان المعرفة مسترفة للجنس والنكرة متناولة

(و) الامادة (بالنكرة) تقتضي
(التغاير) بين المدلولين لانه الاصل
ولا موجب للعهد والاتحاد فحصل
اربعة صور اعادة المعرفة معرفة والنكرة
معرفة والنكرة نكرة والمعرفة نكرة
والاصل في الاوليين الاتحاد والآخرين
التغاير (الامانع) كما تفسرت
المعرفتان في قوله تعالى واتزلنا عليك
الكتاب بالحق مصداقا لما بين يديه
من الكتاب والنكرة والمعرفة في قوله
تعالى وهذا كتاب اتزلناه الى قوله تعالى
انما اتزل الكتاب على طائفتين من قبلنا
واتحدت للتكران في قوله تعالى وهو
الذي في السماء اله وفي الارض اله
واتحدت المعرفة والنكرة في قوله
تعالى انما الهكم اله واحد

لبعض الجنس فيكون داخل في الكل لا محالة مقدما كان أو مؤخرا والنية اذا
اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لان كل واحدة منهما مشاؤلة للبعض فلا يلزم
ان تكون الثانية عين الاولى ولان الثانية لو انصرفت الى الاولى لتعينت ضرب
تعين بان لا يشار إليها غيرها فيه فلا تنفي نكرة والفرض انها نكرة انتهى فقد مشى
على خلاف المشهور واعترض عليه بوجوه منها ان التعريف لا يلزم ان يكون
للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقديم العهد لا يلزم ان تكون النكرة
عينه ومنها ان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول
والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك ومنها ان اعادة المعرفة نكرة مع ان مغايرة
الثاني للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا
كتاب انزلناه الى غير ذلك اجيب عن الاول بان كلامه مبني على الاستغراق لتعذر
العهد وعن الثاني بان مدلول الكل الافرادى ليس مجموع الافراد ابتداء بل واحد
بعد واحد مع قطع النظر عن انضمام الغير الى ان يستغرق جميع الافراد فيكون
مدلول النكرة عين المراد ابتداء وداخل في المراد انتهاء قلت وبما يتنى على الاصل
المدكور ما اذا اقر بالف مفيد بصك ثم اقر به مفيد بذلك بان اراد صكا على الشهود
واقربا فيه عندهم مرتين او اكثر كان الثاني عين الاول كما في اعادة المعرفة
معرفة فلا يلزمه الا بالالف بالاتفاق واذا كان كل واحد من الاقرارين نكرة غير
مفيد بصك بان اقر بالف مطلقا عند شاهدين ثم اقر بالف مطلقا عند شاهدين
آخرين والمجلس واحد كان الثاني عين الاول ايضا بالاتفاق على تخريج الكرخي
لانهما المجلس وان كان المجلس مختلفا فكذلك عندهما لان العرف جار في تكرار
الاقرار لتأكيد الحق بتكثير الشهود وقال ابو حنيفة كان الثاني غير الاول حتى
يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الاخيرين للاولين في رواية وبشرط عدم
مغايرتهما لهما في رواية اخرى عنه وهذا بناء على انه اقر بالف منكر مرتين
في مجلسين فيكون الثاني غير الاول كما هو الاصل في اعادة النكرة نكرة ويدل عليه
قوله عليه السلام ان يغلب عسر يسرين فانه يدل على ان اليسر الثاني في قوله
تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا مغاير للاول وقد اعيد نكرة
والعسر الثاني عين الاول وقد اعيد المعرفة معرفة (قوله موضوعة لذوات
من يعقل) وقد تستعمل في غيره مجازا نحو قوله تعالى ففهم من عشي على بطنه
ومنه من عشي على اربع وفي الكشف ان كلمة من تستعمل في الاستفهام
والشرط والخبر لكنها في الشرط والاستفهام نعم عموم الافراد وفي الخبر عموم

(وحن) فانها موضوعة (لذوات
من يعقل وامة) لهم غير معتبر
في عمومها الانفراد كما في كل
ولا الاجتماع كما في جميع (قطعا
ان كانت شرطية او استفهامية)
فان معنى من جاءني من جاءني فله
درهم ان جاءني زيد وان جاءني
عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى
من في الدار زيد في الدار ام عمرو
الى غير ذلك فعدل في الصورتين
الى لفظ من قطعا للتطويل التعسر
والتفصيل المتعذر (لا) ان كانت
(موصولة او موصوفة) فانها
حينئذ لا تكون مامة قطعا

الشمول حتى لو قال من زارني فأعطه درهما يستحق كل من زاره العطية ولو قال
أعط من في هذه الدار درهما استحق الكل درهما وإنما يعبر عموم الأفراد
في الشرط لأن الحكم في الشرط يتعلق بكل واحد من أفراد الجنس لأن بالنسبة
حاجة إلى تعليق الحكم بكل واحد ولو قالوا أن فعل فلان كذا فله كذا وإن فعل
فلان فله كذا حتى أحصوا الكل أطال الكلام فأقيم كلمة من مقامه فبتناول
كل واحد منهم بأفردته وكذلك في الاستفهام إذا قيل أريد في الدارام عمرو أم أحمد
إلى ما يشاء فقيم كلمة من مقامه فبعموم الأفراد انتهى فعلى هذا يكون معنى
قوله غير معتبر في عمومها الأفراد ولا الاجتماع عدم اعتبارها مع قطع النظر
عن كونها شرطية أو استفهامية أو خبرية والأقوى الشرطية والاستفهامية
بغير الأفراد وفي الخبرية موصولة أو موصوفة بغير الاجتماع قلت وفي فصل
الفاظ العموم من التلويح ما يخالف ما ذكره في الكشف حيث قال والثاني
أن يتعلق بكل واحد سواء كان مجتمعاً مع غيره أو مفرداً عنه مثل من دخل
هذا الحصن فله درهم فلو دخل واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا
أو متعاقبين استحق كل واحد الدرهم انتهى وهذا صريح في أن الأفراد ليس
بشرط في عموم من الشرطية والاستفهامية (قوله فلانها في المعنى نكرة)
ولهذا أتصفت بالنكرة في نحو مرت بن محب لك (قوله فلانها قد تكون
للخصوص آه) والذي ظهر منه أن قوله تعالى ومنهم من يستمعون إليك ومنهم
من ينظر إليك كلاهما نظير الخصوص إلا أنه قال في الكشف قوله تعالى ومنهم
من يستمعون إليك نظير العموم وقوله تعالى ومنهم من ينظر إليك نظير الخصوص
وهو نظيره يصلح نظير الخصوص لأفراصلته وهي نظير إلا أن أهل التفسير
قالوا المراد منه العموم أيضاً كما في الأول أكن أفرد صلته في الثاني وجمع
في الأول نظراً إلى اللفظ والمعنى وقالوا معناهما ومنهم ناس يستمعون إليك إذا
قرأت القرآن وعلمت الشرائع ولكن لا يصفون ولا يقبلون ومنهم ناس ينظرون
إليك ويبغون أدلة الصدق وإعلام النبوة ولكنهم لا يصدقون وهكذا في التفرير
أيضاً والجواب عنه أنهم إنما جعلوه من العام بناء على أن الاستغراق ليس
بشرط عندهم في العام بل يكفي انتظام جمع من المسلمات وهو مذهب فخر الإسلام
كما في نحو من دخل دار أبي سفيان فهو آمن فإنه في حق ككفار أهل مكة
يوم الفتح لا في حق الكل وأما عند من شرط الاستغراق فليس بعام (قوله إلا أن
الضمير جمع تارة) كما في يستمعون وقوله وأفرد أخرى كما في ينظر إليك (قوله

أما إذا كانت موصوفة فلانها في المعنى
نكرة وأما إذا كانت موصولة فلانها
قد تكون للخصوص وإرادة البعض
كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون إليك
ومنهم من ينظر إليك فإن المراد بعض
مخصوص من المنافقين إلا أن الضمير جمع
تارة نظراً إلى تعدد هم معنى وأفرد
الأخرى نظراً إلى اللفظ فجمع الضمير لا يدل
على العموم إلا عند من يكتفي في العموم
بانتظام جمع من المسلمات (ولذا) أي
ولكون من الشرطية عامة قطعاً
(سواء) أي أبو يوسف ومحمد (بين
من شاء من عبيدي عتقه فهو حر
ومن شئت من عبيدي عتقه فاعتقه
في العموم)

فاعتقه (بصيغة الامر) (قوله اذا شاء العبيد) اى سواء شاءوا مفردين
او مجتمعين لعدم اشتراط الانفراد والاجتماع عنده (قوله فلانه قال بعتهم) اى
بعتهم المخاطب (قوله بعض المذكور) كالبصرة في قولهم سرت من البصرة
(قوله في صورة اضافة المشيئة الى العام يرجح العموم) لنا كدعومه باضافة
المشيئة اليه لان المشيئة عامة ايضا وهما فرق آخر لابي حنيفة تفريده صاحب
التفريح تقريره ان من يحتمل التبعض والبيان والتبعض متيقن ثابت على
التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل
على التبعض لثبته في من شاء من عبيد عتقه امكن العبد للعموم من
وتبعض من بان يعنى كل واحد لانه لما علق عتق كل بالمشيئة مع قطع النظر عن
الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيد
فان المخاطب اوشاء عتق الكل سقط معنى التبعض بالكلية واعترض عليه
الفتازاني بان هذا ظاهر مسلم على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لان من شاء
المخاطب عتقه حيث يشاء ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب
والبدل ففيه اشكال لانه يصدق على واحداه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا
من العبيد ثم اجاب عنه بان تعلق المشيئة بكل واحد على الانفراد امر باطن
لا يطلع عليه والظاهر من اعتلق كل العبيد تعلق مشيئته بالكل دفعة فلا بد من
اخراج البعض لتحقيق التبعض ثم اعترض على اصل الفرق المذكور
بان البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية
التي هي اعم من ان تكون في ضمن الكل او بدونه فثبت لا نسلم ان التبعض
متيقن انتهى حاصله انه ان اراد البعض المذكور ما هو مدلول من فلان نسلم انه
متيقن على التقديرين وان اراد ما هو اعم منه فسلم انه متيقن لكنه لا يفيد اقوال
بل لا يصح قول الفارق سقط معنى التبعض بالكلية سواء شاء المخاطب عتق
الكل دفعة او متعاقبا تامل (قوله فلقرينة قوله تعالى واستغفر لهم الله)
القرينة الاولى قرينة لعموم من في الآية الاولى لان الانسب عموم استغفار
النبي عليه السلام لهم فالقرينة طلب مغفرته عليه السلام لاضمير الجمع في لهم
حتى يرد عليه ان جمع الضمير لا يدل على العموم والقرينة الثانية قرينة لعموم
من في الآية الثانية لان اعينهن اثما فترادوا سوى بين الجميع من نساؤه عليه
السلام (قوله ويخصي) انما قال بخصي ثم فسر بما ذكره ثم قال غير معدود من الفاظ
العموم ولم يقل بخصي من التخصيص اشارة الى ان المراد به بيان كونه من الفاظ

حيث قال اذا شاء العبيد في الصورة
الاولى عتقهم عتقوا واذا شاء المخاطب
في الصورة الثانية عتق الكل عتقوا
علا بعموم من ولم يحسب لكمة من
في الصورة الثانية للتبعض (وكذا) ايضا
(راعاه) اى راعى ابو حنيفة العموم
في صورتين (ما) دام (امكن) العموم
اما في الاولى فلانه قال يعنى كل عبده
شاء واما في الثانية فلانه قال بعتهم
الاوحاد هو آخرهم ان وقع الاعتراف
على الترتيب والافاضة الى المولى
(لان) من الشرطية وان كانت للعموم
قطعا الا ان (من) موضوع (للتبعض)
وحقيقة فيه لما تقر في موضعه
فلا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشترائه
ولا ينافي هذا قول ائمة العربية ان اصلها
ابتداء الغاية اى الدخول على مبدأ
المسافة لان المبدأ في الحقيقة بعض
المذكور فلا يخلو عن التبعض (في)
صورة (اضافة المشيئة الى العام) يعنى
من وهي الصورة الاولى (يرجح)
العموم) فصرفت كلمة من عن معنى
التبعض (وحلت على البيان) فيعنى
كل من شاء بالضرورة (وفي) صورة
اضافة المشيئة الى (الخاص) كالمخاطب
في من شئت (يعتبر الخصوص معه)
اى مع العموم فيتناول بعضا عاما وذلك
في ان يناولهم الاوحاد واما حل قوله
تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله
تعالى ترجى من نشاء منهم على العموم
وان اضيف الى الخاص فلقرينة

قوله تعالى واستغفر لهم الله وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقرأ عينهن فان كلا منهما يرجح العموم وتكون من للبيان

لفظ (أولا) قال في السير الكبير إذا قال من دخل هذا الحصن أولا فله كذا قد دخل رجلان معاً لم يستحق واحد منهما شيئاً لأن الأول اسم لفرد سابق فإذا وصله بكلمة من وهو تصریح بالخصوص يرجح معنى الخصوص فيه فلا يستحق الثفل إلا واحد دخل سابقاً على الجماعة (وما كن) في أنها إذا كانت شرطية أو استفهامية عام قطعاً لا إن كانت موصولة أو موصوفة وفي أنها تكون خاصة إذا لحقها أولاً (لكنه) أي ما (لصفات من يعقل وذوات غيرهم) كذا في أصول شمس الأئمة ونحو الإسلام وغيرهما وفي التلويح هذا قول بعض أئمة اللغة والأكثرون على أنه يعم العقلاء وغيرهم فإن قيل ففي قوله تعالى فأقرأ وأما تيسر من القرآن يجب أن يقرأ جميع ما تيسر عملاً بالعموم كما في قوله أن كان ما في بطنك غلاماً فانت حرة قلنا بناء الأمر على التيسر دل على أن المراد ما ثبت بصفة الأفراد دون الاجتماع لأنه عند الاجتماع ينقلب متصراً (ويناولان) أي من وما (المذكر والمؤنث وإن ما دال بهما ضميره) أي ضمير المذكر لأن ذلك بالنظر إلى ذلك اللفظ للاجتماع فيمن دخل داري فهو حر على عتق الجوارى الدخالات (ويستأرا أحدهما الآخر) أما استعارة من لما قلناه تعالى فتهم من يمشي على بطنه وأما العكس فقلناه تعالى والسماء وما بناها (والذي يعمها) أي العقلاء وغيرهم (وإن وحيث لتعبر الأمكنة)

الخصوص ابتداء لبيان تخصيصه بعد كونه عاماً حتى صار من قبيل الأعمام الذي خص منه البعض وكذا الحال في نظائره الأسمية (قوله إذا لحقه لفظ أولاً) قد تقدمت له بعد حقوق أولاً عام أيضاً عند صاحب التفتيح وفي الكشف أن كلمة من تستعمل في الاستفهام والشرط والخبر وتعم في الأولين قطعاً وأما في الخبر فقد تكون عامة وقد تكون خاصة ورده في التقرير وقال الحق إن احتمال العموم والخصوص في من في الجمع أما في الخبر فظاهر وأما في الشرط فلما ذكره في السير الكبير في نحو من دخل منكم هذا الحصن أولاً فله من الثفل كذا وأما في الاستفهام فإن المستفهم بقوله من في الدار يريد واحداً انتهى فالمنصف أن أراد بكلمة من ههنا ما هو أعم من الشرطية والاستفهامية والخبرية كما ذكره في التقرير بأباه قوله السابق أن من الشرطية والاستفهامية عامة قطعاً فإن ما يكون عمومها قطعاً لا يحتمل الخصوص حتى يحتاج إلى ترجيحها بالحق أولاً والترجيح لا يكون إلا بعد احتمال السؤال وإن أراد بها من الخبرية كما ذكره في الكشف فيقتضيه يستقيم قوله السابق عامة قطعاً وقوله اللاحق يرجح معنى الخصوص لكن يسانه بمسألة السير الكبير لا يستقيم لأن من فيها شرطية كما صرح به في التقرير ويمكن الجواب بكل من الشقين أما الأول فبأن ويل قوله قطعاً بمعنى الوقوع الأكثرى فإن ما يكون أكثر وقوعاً في حكم القطعي وإن يقال معناه أنها لا يقمان خاصة ابتداء بدون الحاق أولاً بخلاف من الخبرية فإنها قد تقع خاصة بدون الحاق أولاً ونحو ومنهم من يستمعون إليك وأما بعد الحاق أولاً فلا فرق بين من الشرطية والاستفهامية والخبرية في كونه خاصة وأما الثاني فيجعل كلمة من في مسألة السير الكبير موصولة لشرطية تأمل (قوله أن كان ما في بطنك غلاماً) أي جميع ما في بطنك غلاماً حتى لو ولد غلاماً وجارية لا تعق (قوله لصفات من يعقل وذوات غيرهم) أقول الظاهر منه اختصاص ما بغير ذوى العقول لأن صفات من يعقل ليس من يعقل وهذا ذكره في الكشف وغيره إلى عامة الأصوليين ثم قال ورأيت في نسخة من أصول الفقه أن أهل اللغة اتفقوا على أن كلمة من مخصصة بالعقلاء واختلفوا في كلمة ما فذهب من يقول أنها تصلح لما يعقل ولما لا يعقل ومنهم يقول أنها تخص بما لا يعقل كاختصاص من من يعقل والذي ظهر من المفتاح عمومها حيث قال أن ما للسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى أي جنس من اجناس الأشياء عندك وجوابه إنسان أو فرس أو كتاب أو طعام أو عن الوصف تقول ما زيد وما عمرو وجوابه الكريم أو الفاضل (قوله وما بناها) أي من بناها وأنما عبر

قال الله تعالى انما تكونوا يدرككم الموت
وقال الله تعالى اقتلوا المشركين حيث
وجدتموهم ولهذا لوقال لامرأته انت
طالق ابن شئت او حيث شئت يقتصر
على المجلس لانه ليس في لفظه ما يوجب
تعميم الاوقات (ومتى للاوقات)
اي التعميمهما ولهذا لوقال انت طالق
متى شئت لم يتوقت ذلك بالمجلس (وكل
لشمول الافراد) اي للدلالة على شمول
الحكم لافراد ما اضيف اليه (او) لشمول
(الاجزاء) قال في معنى اليبب كل اسم
موضوع لاستغراق المنكر نحو كل نفس
ذاتية الموت والعرف المجموع نحو
وكلهم آتية واجزاء المفرد المعرف نحو
كل زيد حسن فاذا قلت اكلت كل
رغيف زيد كانت لعموم الافراد واذا
اضيف الرغيف الى زيد صارت لعموم
اجزاء فرد واحد ومن ههنا واجب
في قراءة غير ابى عمرو وان ذكوان كذلك
يطبع الله على كل قلب متكبر جبار بترك
توحيب قلب تقدير كل بعد قلب لعم افراد
القلوب كما عم كل اجزاء القلب (وهي
تلى الاسماء) لا الافعال حيث يقال كل
رجل ونحوه ولا يقال كل يضرب
(ونعما صر بجاو) نعم (الافعال
ضمنا) اي في ضمن تعميم الاسماء حتى
اوقال كل امرأة تزوجها كذا تطلق
كل امرأة تزوجها على العموم ولو تزوج
امرأة مرارا تطلق في المرة الاولى
دون الثانية لانها توجب العموم فيما
دخلت عليه وهو الاسم لا الفعل

بما اشارة الى عظمتها كما في لخصامته صار بحيث لم يدرك بالبصر والبصيرة وذلك
لان الابهام في ما اكثر مما في من والى معنى الوصفية ايضا اي بناها القادر القوم
فان قيل ان كلمة من تدل على الوصف ايضا قلت نعم الا ان ما تدل وضعا ومن
استعمالا فانها موضوعة لذوات مبهمه (قوله والذي يعمهما) فانها مبهمه
مستعملة فيما يعقل وفيما لا يعقل وفيها معنى العموم ايضا كما في ما ومن حتى لو قال
ان كان الذي في بطنك غلاما فانت حرة كان بمنزلة قوله ان كان ما في بطنك غلاما
فانت حرة فلا تنعق ان كان ما في بطنها اجارية وكذلك حكم الالف واللام بمعنى
الذي حتى لو قال لعبيده الضارب منك زيدا حرعتك الذي ضربه (قوله يقتصر
على المجلس) اي على زمان مجلس الخبير وهو زمان واحد شرطا وان امتد
ما لم يتبدل المجلس حقيقة او حكما (قوله لانه ليس في لفظه ما يوجب تعميم
الاقوات) لان تعميم الامكنة لا يوجب تعميم الازمنة فلا بد من القرينة الصارفة
(قوله اي للدلالة) الاولى ان يقول موضوعة لشمول الحكم كما قال في من وهو
المناسب لما ينقله عن معنى اليبب حيث قال فيه موضوع للاستغراق والمقصود
بيان معناه الموضوع له والدلالة اعم من الوضع فلا تدل عليه (قوله لافراد
ما اضيف اليه) اي ان المعنى الموضوع له كل اعني العموم معنى ثبت بكلمة
كل فيما اضيف اليه كل لافي نفسها نظيره ما قالوا الحرف ما دل على معنى في غيره
فان كان المضاف اليه نكرة فائرومه يظهر في افراد تلك النكرة فيصدق كل
رمان ما كول اي كل فرد من افراد ما كول وان كان المضاف اليه معرفة فائرومه
عمومه يظهر في اجزاء تلك المعرفة فيثبت لا يصدق كل الرمان ما كول اي كل
اجزائه ما كول لان قشره غير ما كول وكذا كل التفاح حامض ولا يصدق كل
تفاح حامض لان بعض افراده غير حامض (قوله والعرف المجموع) عطف على
المنكر وكذا قوله واجزاء المفرد المعرف عطف على المنكر بتقدير مضاف في المنكر
اي افراد المنكر (قوله بتقدير كل) فاعل وجب (قوله وهي تلى الاسماء)
لانها من الاسماء اللازمة للاضافة والاضافة من خواص الاسم (قوله ولا يقال
كل يضرب) اي بالاضافة وانما يقال بالتوحيب عوضا عن المضاف اليه (قوله
وتعم الافعال) اي الافعال التي وقعت صفة للمضاف اليه بكلمة كل وذلك
لان كلمة كل لما تضمنت معنى الشرط يوثق بفعل بعد ما اضيف اليه من الاسم
صفة له ليصلح للشرطية اذا لاسم لا يصلح لذلك لانه لا بد للشرط من ان يكون
متزجدا وذلك في الافعال دون الاسماء (قوله تطلق في كل مرة) اي ولو بعد زوج

(فركبا يا امكس) فانها تلى الافعال ونعما صر بجاو والاسماء ضمنا حتى لو قال كلما تزوجت امرأة فكذا

فزوج امرأه مرارا تطلق في كل مرة (وتصرف) أي كلمة كل (إلى الواحد فيما لا يعلم انتهاء) كقوله فلان على كل درهم يلزمه درهم قال في الكافي من استأجر دارا كل شهر بدرهم فالتقد صحيح في شهر واحد فاسد في بقية الشهر لأنه لا يمكن تصحيح العقد على جملة الشهر لجهاتها ولا على ما بين الأدنى والكل لعدم أولوية بعضها فتعين الأدنى وهذا معنى قولهم إن كلمة كل إذا دخلت على ما لا يعرف انتهاء يراد به ادناه وإنما قال (عما جرى فيه النزاع) كالبيع والأجارة والأقار وتجوذلك احترازاً عن نحو أن يقات كل امرأة أتزوجها فهي كذا حيث لا يراد واحدة منهم بل يشمل الحكم كل واحدة صرح به في الكافي أيضاً في أوائل البيوع (وتخص) أي كلمة كل (إذا لحقها) لفظ (أولاً) حتى إذا قال كل من دخل هذا الحصن أو لا فله من النفل كذا فدخل عشرة على التساقب فالنفل للأول خاصة لأن من دخل بعده ليس داخلاً أولاً لكونه مسبوقاً بالغير ومعنى الأول السابق الغير المسبوق وأما استحقاق كل واحد منهم النفل الكامل فيما إذا قال كل من دخل هذا الحصن أو لا فله كذا ودخل عشرة معاً فلا نه قطع النظر في كل منهم عن الآخر

آخر بخلاف ما لو قال كلما دخلت الدار فانت طالق حيث تطلق في كل مرة من الدخول إلى الثلاث لا بعد زوج آخر لأن المحلوف عليه هنا هو الإطلاق حقيقة بهذا الملك فينتهي اليقين بتأنيده فيكرر إلى الثلاث فينتهي عنده لانتهاه الملك فأن تزوجها بعد زوج آخر وتكرر الشرط لم يقع شيء لعدم بقاء الملك الأول واليمين بخلاف الزوج لأن انقضاء اليمين فيه باعتبار ما يملك على المرأة من الإطلاق بالزوج وهو غير محصور فيكرر إلى الأبد وعن أبي يوسف أنه إذا قال كلما تزوجت امرأة فهي طالق فزوج امرأة طلفت فإن تزوجها ثانياً لم تطلق ولا يبحث في امرأة واحدة مرتين كما في كل ولو قال كلما تزوجت أو كلما تزوجت فلا تكرر دائماً فرق بين العينة وغير العينة وكذا لو قال كلما اشتريت هذا الثوب فهو صدقة أو طاركت هذه الدابة فعلي صدقة كذا يلزمه بكل مرة ما التزم ولو قال كلما اشتريت ثوباً أو طاركت دابة فعلي كذا لا يلزمه إلا مرة واحدة (قوله فاسد في بقية الشهر) أي لا يلزمه ما تأبل يبقى موقوفاً فإن سكن فيه المستأجر يلزمه تمام ذلك الشهر بلاجر المسمى والأفلا وليس المراد بالفساد ههنا الفساد بآثاف الحال بل المراد به ما ذكرناه لما في الخلاصة رجل استأجر داراً للسكنى كل شهر بكذا حاز ولزم في الشهر الأول ولا يلزم في سائر الشهور بالإجماع لأنها غير محصورة فكانت مجبولة فإن دخل الشهر الثاني وسكن فيه يوماً أو يومين لا تنفسخ الأبعد ولكل واحد منهما أن يترك الأجارة عند تمام الشهر وهو عند رؤية الهلال (قوله وتخص أي كلمة كل إذا لحقها أولاً) والذي يقتضيه مفهومه أنها لا تخص بدون أو لامع أن قوله تعالى والله خلق كل شيء ووفق كل ذي علم عليم وأثبت من كل شيء مخصوص بالعقل كما صرحوا به ولم يلحقه أولاً قلنا ليس المراد به تخصيص العام على بعض ما تناوله كما في الاصطلاح المذكورة بل المراد به أنها تقع خاصاً ابتداء أي معدوداً من القاطن الخصوص بأن يطلق ويراد به الفرد الواحد لا العموم وهذا كما فهمه في كلمة من سبقوا كلمة كل بدون الحاق أولاً لا تقع خاصاً بهذا المعنى وإنما تقع مخصوصاً على بعض ما تناوله والتخصيص بهذا المعنى لا ينافي العموم ولا يقتضي الخصوص بالمعنى ههنا ولهذا قال في التقيح إن كلمة **كُل** وجب تحكيماً في العموم (قوله فلا نه قطع النظر) ولصاحب التقيح فرق آخر حاصله أن الأول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند إضافة الكل إليه يجب أن يكون مجازاً السابق على الغير مطلقاً سواء كان جميع ما عداه أو بعضه كالخلف ليجري فيه

التعداد الاخر الذي يقتضيه كل فيصيح اضافة كل اليه بخلاف قوله من دخل
 اولا فله كذا فدخل عشرة معابد ون اضافة كل اليه فله يمكن حمله على عشرة
 الحقيقي وهو السابق على جميع ما عداه لعدم اضافة كل اليه فيجب الحمل عليه فلا
 يستحق واحد منهم ولا كلهم شيئا لعدم تحقق المعنى المراد وهو المعنى الحقيقي
 ولا يخفى عليك ان كلمة من في كل من دخل هذا الحصن او لا يجب ان تكون نكرة
 نحو صوفة على الفرقتين اذ لو كانت موصولة لكان كل لشعول الاجزاء بمعنى كل
 الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلهم فيجب ان يكون لاجموع العشرة
 الداخلين معانيل واحد واعترض على كل منهما اما على ما ذكره المصنف فلا يه
 يجوز ان يحال من استعارة عن الكل او الجمع ليكون لبعض منهم ولجميعهم
 نقل واحد واجب بان عموم كل على سبيل الانفراد وعموم جميع على سبيل
 الاجتماع قصد انعم من انما ثبت ضرورة اتمامه لكونها موضوعة بازاء ذوات
 مبهمة في من يعقل كالتكرار في موضع التي فلا مشاركة بينه وبينهما تصح
 الاستعارة والتقال ان يقول ان المشاركة في العموم يجوز ان تكون مصححة
 لا غير كيف وان لفظ جميع استعمل للكل للمشاركة في العموم ولم تعتبر
 المخالفة في الانفراد والاجتماع على اننا نسلم ان عموم من ضروري بل هو وضعي
 كيف وقد قاله في حواشي البديع والحق ان لا جبر في الاستعارة لكنها لما كانت
 في لفظ الجميع متعلقة بدلالة التشجيع ذكر وهو لما لم تكن استعارة من لكل
 او لجميع متعارفة لكونها خلاف مقتضى التشجيع لم يذكرها وما اعلى ما ذكره
 صاحب التفتيح فلا يفتضي في صورة الدخول متعلق بقوله كل من دخل
 لولا ان يستحق النقل كل واحد منهم مع قطع النظر عن الآخر لدخوله تحت عموم
 المختار المذكور اعني السابق بالنسبة الى المخلف وليس كذلك لانهم صرحوا بان
 النقل الاول فقط واجب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فيه كالتساقية
 وهذا المعنى لا يصدق الاعلى الاول فقط (قوله الى المخلف الذي يقدر دخوله)
 هو من التقدير قيده به كما في التلويح تنبيهها على ان الاول في كل من العشرة
 الداخلين مع ان لا تحقق الا بالنسبة الى ما قدر دخوله ثانيا بعد القبح بالنسبة الى
 من ليس به اخل اصلا فان قيل انه لو دخل واحد ولم يدخل بعده احد يستحق
 النقل فيما اذا قال كل من دخل اولا فله كذا ولم يحقق الثاني قلنا ان كل من لم يدخل
 يمكن ان يقدر دخوله بعد التفتيح (قوله بخلاف ما اذا قال من دخل اولا فدخل
 عشرة معانيل لم يكن لهم ولا واحد منهم شيء) لان عموم من ليس على سبيل

الانفراد ولا على سبيل الاجتماع بل عموم الجنس اي الفرد المبهم بمعنى ان الحكم يتعلق بكل واحد سواء كان منفردا عن الغير او مجتمعاً معه فاذا قيد بالاول فعين الفرد السابق الغير المسبوق لتخصسه بالقيد وههنا لم يتحقق فرد دخل اولا بمعنى السابق الغير المسبوق ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل او الجميع ليكون لكل منهم او لجميعهم كما ذكرنا آنفاً (قوله وجب الشمول) توضيحه ان المشروط له النقل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظة من اومع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلاثة اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا او متعاقبا فصارت الاقسام تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النقل في الصور الثلاث لانه اول بالنسبة الى المتخلف الذي قدر دخوله بعد فتح الحصن اما في من وكل من دخل فظاهر لان من خاص في ذلك الفرد بقرينة اولا وكل للانفراد واما في جميع من دخل فلان هذا التثنية للتشجيع واظهار الجلالة فلما استحققة الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلالة فيه اقوى وان كان متعددا فان دخلوا معا فلا شئ لهم في صورة من دخل ولكل واحد نقل تام في صورة كل من دخل والمجموع نقل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ الجميع للاحاطة بصفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عموم افرادي الاجتماع وان دخلوا متعاقبا فالتفيل للاول منهم في الصور الثلاث اما في من وكل فلما مر واما في الجميع فلانه يجعل مستعارا لكل اقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلالة في دخوله وحده اقوى فهو بالنقل اخرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز في ارادة واحدة لانهم لو دخلوا معا استحقوا نفلا واحدا عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقوا الاول فقط عملا بمجازه كان لم يدخله الا واحد واجب بانهم ان دخلوا معا يحمل الكلام على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد يحمل على المجاز فلا جمع بينهما في حالة واحدة ورد بان امتناع الجمع بينهما تمامه بالنظر الى الارادة لا الوقوع وههنا قد تحقق الجمع بينهما في الارادة وان لم يتصور ذلك في الوقوع وذلك لانه لو لم يرد كلاهما لما صح حله تارة على حقيقة الجميع واخرى على مجازه اذ لو اريد الحقيقة لم يستحق الفرد ولو اريد المجاز لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما ولدفع هذا الاشكال قال في التقييد ان الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النقل على صفة

(وجب الشمول على سبيل الاجتماع) دون الانفراد حتى لو قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا فلهم نقل واحد لان لفظ جميع للاحاطة على سبيل الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس ولما ورد ههنا اشكال وهو ان جميعا لو كان للشمول على سبيل الاجتماع لكان حقيقة قية مجازا في المفرد فلا يصح لجمعهما في ارادة واحدة والحال انهم صرحوا بانهم لو دخلوا في الصورة المذكورة فرادى يستحق الاول اجاب عنه بقوله (وهو) اي لفظ جميع (في قولنا جميع من دخل) هذا الحصن (اولا) فله من النقل كذا ليس بمجزي على حقيقته اعني الشمول على سبيل الاجتماع حتى يلزم من استحقاق الفرد الاول في الدخول فرادى الجمع بين الحقيقة والمجاز للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان الكلام للتشجيع على الدخول اولا بل هو (مستعار) لالمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النقل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مستعار (للسابق) في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون الجماعة نقل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز قيل لو حلوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق الفرد كمال النقل بدلالة النص لكني

الاجتماع القرينة المانعة عنه وهو التشجيع بل مجاز لكنه ليس مجازا في تمام معنى كل من دخل اولا على ما هو الظاهر من كلام فخر الاسلام حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع بل مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون الجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز ولا يخفى عليك ان هذا المعنى بعض معنى كل من دخل اولا اعني الجزء الاول منه لأن مضاه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة كان لكل واحد من أفرادها كمال النفل فصار جمع من دخل اولا مجازا عن الجزء الاول منه قصار معنى قول الشارح لا بمعنى كل من دخل اولا لا بمعنى مجموع معنى كل من دخل اولا بل مستعار للجزء الاول منه فان قيل الجزء الاول هو استحقاق السابق الثقل واحدا كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الجزء الاول اوجب بان عدم استحقاق كل تمام النفل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل (قوله يبطل الانفراد حقيقة الجمع) قبل هذا الرد مردود لانه ليس فيه ابطال المنطوق بل تعميم الحكم بينه وبين غير المنطوق كما يظهر عند التأمل (قوله فانها مقررة لما سبق آه) يعني انها مثبتة لما سبق من كلام خبري سواء كان موجبا نحو نعم في جواب من قال قام زيد اي نعم قام او متفيا نحو نعم في جواب من قال قام زيد اي نعم ما قام او استفها ما مثبتا نحو نعم في جواب من قال قام زيد اي نعم قام او متفيا نحو نعم في جواب من قال الم يقم زيد اي نعم لم يقم فكان نعم لتصديق ما سبق في الخبر ولا يثبت ما بعد اداة الاستفهام متفيا او اثباتا في الاستفهام ومن ثمة قال ابن عباس لو قالوا في جواب الست بر بكم نعم لكان كفرا كذا في الرضى وفي المعنى زيادة تفصيل فليراجع (قوله فانها مختصة بايجاب النفي آه) قال في الغني يختص بلى بالنفي وتفيد ابطاله سواء كان مجردا نحو زعم الذين كفروا ان بل بعثوا فل بلى اي بلى بعثون ونحو ما قام زيد اي بلى قد قام ام مقرونا بالاستفهام حقيقة كان نحو الست بر بكم فقام اي بلى قام او تو بكم نحو بكم يحسبون ان الله يسمع سرهم ونجواهم اي بلى نسمع ونحو بحسب الانسان ان بل يجمع عظامه بلى بوقفريا مجردا نحو الست بر بكم قالوا بلى اي بلى انت ربنا (قوله فعلى هذا لا يصح بلى) اي فعلى كون نعم مقررة لما سبق واختصاص بلى بايجاب النفي السابق وابطاله لا يصح بلى في جواب اكان لي عليك كذا لعدم سبق النفي ولا يكون نعم في جواب

ورد بان المفهوم بدلالة النص ينبغي ان لا يبطل حقيقة المنطوق وههنا يبطل الانفراد حقيقة الجمع (اللفظ الوارد بعد سؤال او حادثة ان لم يكن مستقلا) وهو ما لا يكون كلاما مقيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او متفيا استفهما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب اكان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المضاه المعنى في احكام الشرع هو العرفه حتى يقام كل منهما مقام الآخر فيكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهما ما او خبرا (او كان) مستقلا لكن كان (جوابا قطعيا) نحو سها فسجد وزني ما عز فرجم فان السجدة انما هي للسهو والرجم انما هو للزني قطعيا (او) كان جوابا (ظاهر الجواب) نحو ان تغديت فكذا في جواب نعمت لي تغدي معي ونحو ان اغتسلت فكذا بعد ما قيل تغسل الليلة من الجنابة فلا بحث في الاول بالغدي لامعة ولا في الثاني بالاغتسال لا فيها او فيها لامتها الا عند زفر قاته ههنا عملا بعموم اللفظ قلنا خصصته دلالة الحال عرفا كما ينصرف الشراء بالدرهم الى نقد البلد (وان كان الظاهر ابتداء فابتداء) لا جواب

وذلك بان يشتمل على الزائد على قدر
 الجواب كقوله عليه السلام لما سئل
 عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا
 لا ينجسه الا ما غرطه اولونه اورجحه
 وقوله عليه السلام حين رأى شاة
 ميمونة انما اهاب اربع فقد طهر وقوله
 ان تغديت اليوم فكذا في جواب تعالى
 تغد معي فانه يجعل مبتدأ حتى بحث
 بالتغدي في ذلك اليوم مطلقا وانما حل
 على الابتداء لاعتبار الزيادة المفقودة
 الظاهرة والقضاء للجمال المبطنة الحقة
 وفي جملة على الجواب الامر بالعكس
 ولا يخفى ان العمل بالجمال دون العمل
 بالمقال وهذا معنى ما قال مشايخنا
 ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص
 السبب فان التمسك انما هو باللفظ وهو
 عام وخصوص السبب لا يتا في عموم
 اللفظ ولا يقتضي اقتضاه عليه ولانه
 قد اشتهر عن الصحابة ومن بعدهم
 التمسك بالعمومات الواردة في حوادث
 واسباب خاصة من غير قصر لها على
 تلك الاسباب فيكون اجما على ان العبرة
 لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
 (وان قال) المتكلم فيما يكون الظاهر
 الابتداء (عنت الجواب صدق دينه)
 لانه نوى ما يحتمل اللفظ (لأقضاء) لانه
 خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه
 (حكاية الفعل المتيقن لايم)

ليس لي عليك كذا اقرار الامر انها لا تثبت ما بعد اداة الاستفهام وما بعد اداة
 الاستفهام فيه نفي فلا يكون اقرارا هذا مقتضى اللغة والمعنى في احكام الشرع
 هو العرف وفي عرف الفقهاء يستعمل ككل منهما مقام الآخر فيكون نعم
 في المثال المذكور اقرارا في عرفهم ولهذا قال بعض الأئمة يجوز ان يقول
 في جواب الست بربكم والم نشرح لك صدرك نعم لان الهزة لانكار دخلت على
 النفي فافادت الايجاب ولهذا عطف على الم نشرح لك قوله ووضعا فكأنه قال
 شرحنا لك صدرك ووضعا عنك وذك فيكون نعم في الحقيقة الخبر المتيقن
 المأول به الاستفهام مع النفي لا تقرير لما بعد الاستفهام فلا يكون جوابا
 للاستفهام لان جواب الاستفهام يكون بما بعد اداة فتقول ابن عباس ان نعم
 في جواب الست بربكم كفر مبني على كون نعم تقريرا لما بعد الهزة لا على كونه
 تقريرا لدلول الهزة مع حرف النفي كما قال ذلك البعض ولو كان الاستفهام
 في اليس لي عليك كذا لانكار يصح ان يكون نعم اقرارا على قول ذلك البعض
 (قوله فان السجدة انما هي السهو والرجم انما هو للزنا قطعا) فيكونان جوابا
 للمادة قطعا (قوله فلا بحث في الاول بالتغدي لامعه) لان الظاهر انه جواب
 فكأنه قال ان تغديت معك فكذا وان اغنسلت الليلة من الجنابة ففككتها
 (قوله خصنه دلالة الحال) اي حال السؤال والجواب يعني ان قول زفر قياس
 وقولنا استحسنان عرفي والعرف قاض على القياس (قوله مطلقا) اي
 اي سواء تغدي وحده او مع غيره ومع السائل او غيره وذلك الغناء المدعو او غيره
 (قوله ان العبرة) اعلم ان العبرة في الاقسام الثلاثة الاول لخصوص السبب
 لكونه جوابا فلا يكون اللفظ عاما وفي الرابع لعموم اللفظ لعدم كونه جوابا
 لما قبله فيكون اللفظ عاما وان كان المورد خاصا فان قيل لو كان اللفظ عاما للسبب
 وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالقياس لان نسبة العام الى جميع افرادها على
 السوية فاذا جاز تخصيص سائر الافراد جاز تخصيص السبب واللازم باطل
 لاستلزامه الفاء الحكم عن جميع الافراد لان حكمه غير السبب بالقياس على السبب
 فاذا بقى الحكم في السبب بالتخصيص بقى في الباقي ايضا قلنا لا نسلم جواز تخصيص
 السبب لانه قطعي لا يجوز تخصيصه بالقياس بخلاف سائر الافراد (قوله
 حكاية الفعل المتيقن لايم) اي لا تدل على عموم الفعل المتيقن الصادق عن النبي
 عليه السلام هكذا عدونه في التمتع ايضا وترك في المختصر لفظ الحكاية وقال
 الفعل المتيقن لايم وما لهما واحد لان المراد بالفعل المتيقن في كلام المختصر هذا

الصادر عن الاول وهو المراد بالحكاية في كلام المصنف لا الفعل الصادر عن
 النبي وهو صلى في قول الراوي صلى النبي عليه السلام في الكعبة والحاصل ان
 المراد بالفعل المتيقن الذي استيقن اليه الحكاية في كلام المصنف غير الفعل
 المتيقن في كلام المختصر (قوله لا خلاف في ان الفعل المتني آء) اذا وقع فعل متعد
 حذف مفعوله ولم يذكر معه مصدره في سياق التني او معناه نحو لا اكل او ان
 كانت فاعله حر كان عاما عند الشافعي ومالك فيقبل التخصيص حتى لو قال
 نويت ما كولا معينا صدق وقال ابو حنيفة واصحابه انه ليس بفاسم فلا يقبل
 التخصيص ولا يصدق في قوله نويت كذا او خرج من قال بالعموم بان قوله لا اكل
 يدل على نفي مصدره الذي تضمنه كل ما يدل على نفي الحقيقة يقتضي ان لا يوجد
 في جزئي والاعم تكن مفيدة ولا معنى للعموم الاتفاؤه عن البأ كولات الطرية
 واذا كان عاما يقبل التخصيص واحتجت الحنفية بوجوه الاول ان المفعول
 ثابت اقتضاه توقف الفعل صحة الفعل المتعدي عليه والمقتضى لا عموم له الثاني
 انه لو كان عاما في جميع مفعولاته لكان عاما في الزمان والمكان ايضا لان الفعل
 المتعدي يستلزم الزمان والمكان ايضا واللازم باطل فان الفعل لا يقبل التخصيص
 بالنسبة الى الزمان والمكان واجيب عنه اولا بالترام كون الفعل عاما بالنسبة
 الى الزمان والمكان وقابل للتخصيص ورد بان الحنفية جعلوا مجموعهم بالنسبة الى
 الزمان والمكان من صور النزاع فلا يصح التزامهم ذلك لانه محل النزاع وثانيا
 بالفرق بان فعل الفعل المتعدي موقوف على المفعول دون الزمان والمكان
 فكان نفيه بالمفعول اقوى ورد بان الزمان كاللفظ في تعلق الفعل به فالفرق
 تحكم الثالث ان لا اكل وان اكلت يدلان على اكل مطلق فلا يصح تفسيره
 بمخصص مقيد للتأني في بين المطلق والمقيد واجيب باننا لا نسلم انه جائز ان على
 مصدر مطلق بل يدلان على اكل مقيد مطابق للمطلق لاستحالة وجود المطلق
 في الخارج لان الكل لا يوجد الا في الذهن والموجود في الخارج هو الجزئي
 والاكل المقيد المطابق للمطلق يجوز تفسيره بمخصص ولهذا اذا خلف لايا كل
 بحيث ياكل مقيد ورد بان لمقيد المطابق للمطلق اما ان يكون عاما او خاصا والثاني
 خلاف المطلوب وفي الاول فساد التوضيح لا يستلزم العموم الى ما يقتضي ماية الله
 ولان المراد بالمطابقة اما المطلقة في المفهوم او فيما صدق عليه او المطابقة
 بان تفاع الشخصيات والاول والثاني فظهر البطلان والحق لا يخلو اما ان
 يكون التفسير بالتخصيص قبل رفع الشخص او بعد رفعه الاول هو المطلوب

لا خلاف في ان الفعل المتني اذا حكم
 به لانه نكرة في سياق التني

لاختلافهما اطلاقا وتقييدا والثاني كذلك لانه عينه لا مطابقة وان كان المراد
بالمطابقة غير ذلك فلا بد من البيان ومما يبنى على هذا الخلاف ان نفي المساواة
في قوله تعالى لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة يقتضى العموم عند
الشافعية خلافا للحنفية واخبت الشافعية بانه فعل منكر وقع في سياق النفي
فيعم واخبت الحنفية بوجوه الاول بان المساواة المطلقة اعم من المساواة
بوجه خاص اعنى المساواة من كل وجه فلا يدل عليه فلا يلزم من نفيه نفيه
واجب عنه بان عدم دلالة العام على الخاص انما هو في طرف الاثبات
لا في طرف النفي فان نفي الاعم يستلزم نفي الاخص والالم يمكن نفي العموم اصلا
لانه حينئذ يجوز ان لا يبنى الخصوص على تقدير انتفاء العام فلا يتحقق نفي العام
لان الخاص يستلزم العام فاذا لم ينفى الخصوص لم ينفى العموم الثاني انه
لو كان عاما لما صدق قوله لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة لان صدقه
يتوقف على نفي المساواة من كل وجه وهى موجودة من وجه واقل ذلك المساواة
بينهما في نفي ما سواهما عنهما لكنه صادق قطعا الثالث ان المساواة اذا وقعت
في الاثبات فقبل يستوى هذا وذلك افادت العموم والالم يستقيم اخبار بمساواة
بين شيئين اصلا لان المساواة بوجه لا تختص بهما بل كل شيئين كذلك واذا لم تختص
لا يستقيم الاخبار بمساواتهما فكان قولنا يستوى موجبة كلية فيكون لا يستوى
سلبا جزئيا لانه رفع للايجاب الكلى فلا يعم كذا في مروح المختصر فيقول الشارح
لاختلاف في ان الفعل المنفي اذا حكى بعم خلاف ما ذكره في تلك الشروحات فان قيل
ان المذكور في الشروح ان الفعل المنفي هل يعم اولا وما ذكره الشارح حكايته قلنا
تعليله بقوله لانه نكرة في سياق النفي يأتى عن هذا الفرق لان الفاعلين بعموم الفعل
المنفي علوه بذلك على ان المراد بحكاية الفعل المنفي هو الاخبار عنه فتفيا يجوز
لا آكل ولا يستوى على ان النزاع في المحكى دون الحكاية فان قيل يجوز ان يكون
مراده بالفعل المنفي هو الذى ذكر مفعوله نحو لا آكل خيرا وعموم مثل هذا الفعل
اتفاقي قلنا نعم الا ان تحريرهم هذه المسئلة بآية لان البحث في الفعل المنفي الذى
لم يذكر مفعوله ولا مصدره كيف وقد ذكر من قبل ان ما ذكر مفعوله عام فلا يراه
ههنا (قوله واما الفعل المثبت آه) قال في شرح المختصر الفعل المثبت لا يعموم له وله
صور ثلاث احداها انه لا يعم اقسامه وجهاته واذا قال الراوى انه صلى داخل
الحكمة لم يعم الفرض والنفل فلا يتعين الايدل واذا قال صلى بعد غيبوبة الشفق
فلا يعم الصلاة بعد الشفق الاحمر والابيض الا ان يجعل المشترك عاما في مفهومه

واما الفعل المثبت فالصحيح ان حكايته

واذا قال كان يجمع بين الصلاتين الظهر والعصر والمغرب والعشاء فلا يعم جمعهما
 بالتقديم في وقت الاولى والتأخير في وقت الثانية وثالثتها عمومها في الازمان
 فلا يدل عليه ايضا لكنه ربما يفهم العموم من قول الراوي كان بفعل فانه يفهم
 منه التكرار كما اذا قيل حاتم يكرم الضيف فيم الازمان بهذا الاعتبار لكنه
 ليس مما نحن فيه لانه لم يفهم من نفس الفعل وهو يجمع بل من قول الراوي كان
 حتى لو قال جمع زال ذلك وثالثتها عمومها للامة ولا يدل عليه الايدليل خارجي
 في ذلك الفعل خاصة كقوله صلوا كما رأيتوني اصلي او بقرينة خارجية كوقوعه بعد
 اجال او اطلاق او عموم فيفهم منه انه بيان له فيتبعه في العموم وعدمه او بقياس
 الامة عليه بجماع تعلم عليه وكل ذلك خارج عن مفهوم اللفظ فقد ثبت ان الفعل
 المثبت لا عموم بوجه من الوجوه وقالوا انه قد عم في الامة نحو سها فسجد ونحو
 قال عاصي عن فعله فانه يعم في جميع الخلق والجواب ان التعميم لا يكون الا من
 الدليل الخارجي لا بصيغة الفعل وفيه النزاع هذا كلامه فالشارح عنوان المسئلة
 بقوله ان حكاية الفعل المثبت لا تعم اخذ من قول المحقق فاذا قال الراوي انه صلى
 داخل الكعبة لم يعم وقدم ما جعله صورة ثانية وأخر ما جعله اولاً وفصل الجهات
 على وجهين ومثلها بامثلتها وترك الثالث مع ان المناسب لقوله فالصحيح ذكرها
 اذا خلاف في عدم عمومها في الصورتين الاولين وانما الخلاف في الثالثة اعني
 عمومها في الامة حيث قال بعض العلماء انه يدل على العموم في الامة وليس بصحيح
 كما ذكره المحقق فقوله فالصحيح يكون احترازاً عنه فاذا لم يذكر لا يستقيم
 الاحتراز عنه (قوله لا تعم الازمان) اي لا تدل على عموم الفعل الصادر عن النبي
 عليه السلام الازمان وانما يفهم ذلك في بعض المحال من قول الحاشي نحو كان
 يجمع كما تقدم (قوله والافسام كصلى النبي عليه السلام في الكعبة آه) فانه لا يعم
 الفرض والنفل بالاتفاق بل يحمل على النفل عند الشافعي وعندنا يحمل على
 النفل ويقاس الفرض على النفل كما سيأتي (قوله الاعتدال من يقول بعموم
 المشترك) اي اللفظي قال اكنى الدين في شترخ المختصر ان صلاته عليه السلام
 يحمل ان تكون بعد غيبوبة الشفق الاحمر والابيض لوقوع الشفق عليهما
 بالاشتراك اللفظي فلا يكون عاماً فيهما الاعلى رأى من حل على وقوعها بعد
 غيبوبةهما للاحتياط انتهى تأمل (قوله نحو كان يجمع آه) روى البخاري كان
 رسول الله عليه السلام يجمع بين صلاتي الظهر والعصر والمغرب والعشاء
 في السفر واستدل به الشافعي على جواز الجمع بينهما في وقت واحدة في السفر قلنا

لا تعم الازمان والافسام كصلى النبي
 في الكعبة للفرض والنفل ولا جهات
 وضع اللفظ كصلى بعد غيبوبة
 الشفق للاخر والابيض الاعتدال
 من يقول بعموم المشترك ولا جهات
 وقوع الفعل نحو كان يجمع بين الظهر
 والعصر لجمعهما في وقت الاولى
 والثانية (لا) اي الفعل (نكرة في)
 سياق (الاثبات)

فلا يعم بل يقع ذلك الفعل على صفة معينة فيكون (في معنى) اللفظ

(المشترك) فيسأمل في وجوهه
(فان ترجع البعض) من تلك الوجوه
(فذاك والا) اي وان لم يرجع بل
ثبت التساوي بينهما (فالبعض)
من تلك الوجوه ثابت (بقوله) البعض
(الباقي) ثابت (بالقياس عليه) اي
على البعض الثابت فعليه نظيره صلى
النبي عليه السلام في الكعبة فقال
الشافعي لا يعم فحمل على الفعل
لا لغيره لاحتياطه اذ يلزم استدبار
بعض الكعبة قلنا الفرض يشارك
الفعل ويساويه في امر الاستقبال
والاستدبار فاذا جاز فيه استدبار
البعض جاز في الفرد ايضا قياسا عليه
قوله (بخلاف الحكاية) مرتبط بقوله
حكاية الفعل المثلث لا تعم اي ان تلك
الحكاية لا تعم بخلاف حكاية الفعل
(بلفظ ظاهر العموم) نحو نهى
عن بيع الرزق وقضى بالشفعة للجار فانه
يحمل على كل غرر وكل جار خلافا
للاكثرين (لان العدل) الذي لا يظن به
الكذب لكونه صحابيا (العارف)
بوضع اللفظ وجهه دلالة على المعنى
المراد (لا ينفقه) اي الفعل (عاما) اي
بلفظ ظاهر العموم (الا بعد علمه بعمومه)
فان قيل يحتمل انه كان خاصا وطن
الراوي العموم فحكاة كذلك قلنا
الظاهر لا يترك بمجرد احتمال خلافه
والا فلا يصح الاستدلال به لانه لا يخلو
عن الاحتمال واعلم ان بين هذه المسئلة

لا نسلم انه يدل على جمعهم في وقت واحد بل صلى كل واحد في وقت واحد وفي وقت واحد على
جمعهم فعلا لا وقتيا بل صلى الظهر في آخر وقتها والعصر في اول وقتها في السفر
وكذا فعل المغرب والعشاء فصار جمعا بينهما فعلا لا وقتيا ولو سلم انه يدل على
جمعهم وقتيا فلا نسلم دلالة على عموم الفعل الصادر عن النبي عليه السلام كما
(قوله فلا يعم) اي لا يدل على عموم الفعل الصادر عن النبي عليه السلام كما
ذكرناه وفيه اشارة الى ان قوله بل في معنى المشترك اضراب عن قوله السابق
لا يعم (قوله بل يقع ذلك الفعل آه) لا يخفى عليك ان الواقع في سياق الاثنتين
هو الفعل الذي كان قسما من القول وهو المقابل للاسم والحرف والواقع على
صفة معينة في الخارج هو الفعل الذي كان قسما للقول لا قسما منه فلا يستقيم
الاضراب تأمل (قوله فيكون في معنى اللفظ المشترك) اي في احتماله
للاقسام والجهات (قوله بلفظ ظاهر العموم) وهو لفظ الراوي (قوله)
خلافا للاكثرين (فاذا) احتمل ان يكون ما سمع من النبي عليه السلام خاصا
في المثاليين المذكورين فان اللام ان كان للاستغراق يكون عاما وان كان للعهد
يكون خاصا ومع هذا الاحتمال لا يدل على العموم واحتمل ايضا انه قد يقع من
النبي عليه السلام صيغة خاصة فتوهم عمومها وحينئذ لا يكون حجة في العموم
لان الاحتجاج انما يكون بالحكي لا بالحكاية والحكاية انما يوجب بها اذا كانت
مطابقة للحكي ولم يثبت عموم المحكي كيف وان المحكي واقع على صفة معينة
فلا تعم اوجب عنه بان هذين لاحتمالين خلاف الظاهر لان الاستغراق غالب
والصحي على عادل عارف باحكام اللغة فاحتمال توهم الخصوص بخلاف الظاهر
ولا يخفى عليك ما في تشابه المثاليين المذكورين من الرد على صاحب التوضيح
فانه لم يحمل (قوله الجمع المذكور) وفي بعض النسخ المذكور الصحيح هو الاول
بقريته قوله بعلامة المذكور والاثبات بمعنى ان ذكر جمع المذكور السالم مظهرها
كان نحو المسلمين او مضمر نحو فعلوا وافعلوا هل يشارل النساء اوليس النزاع
في دخول النساء في نحو الرجال لا تنفد دخولها فيه اتفاقا ولا في نحو الناس
ومن والاشبه دخولها فيه اتفاقا ولا في نحو مسلمة لاختصاصها بالثبوت
اتفاقا ولا في نحو مسلمين عند افراد الذكور لاختصاصه بالذكور او عند
تغليب الذكور على الاناث اشبهت دخولها فيه مجازا وانما النزاع في نحو مسلمين
وفعلوا وافعلوا اذا اطلق عند اختلاف الذكور والاناث ولم يرد فيه التغليب هل هو
ظاهر في دخول النساء فيها حقيقة او لا كما لاكثر على عدم دخولها حقيقة

والمسئلة الاولى فرقا ظاهرا وهو انه فيما ليس في ظاهر اللفظ دليل العموم كلام الاستغراق ونحوه (خلافا)
بخلاف هذه المسئلة (الجمع المذكور بعلامة المذكور)

٤٤٢ نحو المسلمين وفعّلوا (يخص بهم) أي بالذكور (الاعتدال اختلاط) بالآناث

فإنهم إذا اختلطوا بالآناث يقالون لفظ الجمع المقارن بعلامته كور الذكور أصالة والآناث تبعاً بطريق الحقيقة عرفاً أما أولاً فلفظ الجمع لا يدخل في استعماله إذا دخلت في إدخال البنات معهن نساء بني إسرائيل وفيه بطسوا حواء مع آدم وإبليس فإن قيل صحة الاختلاق لا تستدعي كونه حقيقة فلتأصل في الاستعمال هو الحقيقة لا يقال حقيقة في الرجال خاصة أجماعاً وأجراً من الاشتراك لأننا نقول أن أريه كونه حقيقة لغة أو عرفاً ليس فيه ولكن أريد عرفاً عند الاختلاط فنوع وأما تأنيب فليست كمن أياهم في نحو أحكام الصوم والصلاة وغيرهما وإن وردت بالصيغة المتأرجع فيها فإن قيل يدل على دليل خارجي ولذا لم يدل على الجهاد والجمعة ونحوهما قلنا الأصل عدمه بل الاستثناء فيما لا يشار إليهم بمحتاج إليهم وهذا دليل على التأويل لولاه (و) الجمع المذكور (بعلامة الآناث) نحو المسلمين وقلن (يخص بهن) ولا يتناول الذكور أصلاً إذ لا وجه للتسمية ههنا (ففي) قولي النساء من (أمنوني على بني وله القريبان) أي البنون والنسب (فما ولهما) أي القريبتين (الآمان) لتناول اللفظ إياهما (لا في بناتي) أي لا يتناول لهما إلا بناتي في قوله أمنوني (وأما المتبركة)

خلافاً للجماعة وبعض الحقيقة واختياراً للمصنف واستدلالاً أكثر من الأول بقوله تعالى أن المسلمين والمؤمنين والمؤمنات ونحوه فإنه لو كان مدلول المسلمات دخلاً في السطين للمحسن هذا العطف لكان عطف الخاص على العام والأصل في العطف التخصيص والتباين ولا يقال في العطف التأكيد فغير ما قلنا على إبراهيم على الآية لأن التأسيس خبر من التأكيده وقصد التبريد ليس تأسيباً الثاني ما روي عن أم سلمة أنها قالت يا رسول الله إن النساء قلن ما ترى الله ذكر في القرآن إلا الرجال فانزل الله تعالى أن المسلمين والمسلمات فذكرهن مطلقاً ولو كان دخلاً لما صدق نفيهن ولم يحز نفيهن عليه السلام لفي أحجب عن عطفه عليه السلام لما قرر في الذكر لاني الدخول الثالث إجماع أهل العربية على أن هذا الصنع جمع المذكر والجمع تضييف للمؤنث والمؤنث كمن ذكر واجب عنه بأن إجماعهم يجوز أن يصحكون عند الانفراد والزماع عند الاختلاط واستدلال آخر بوجوه الصنع الأول أن المعروف من أهل اللسان تعليلهم للذكر في التأنيب عند إجماعهم فيدخل في الضرورة واجب بآية التزاع في دخولهن عند العطف مجازاً الثاني أنه لو أوصى الرجال ونساء مائة درهم ثم قال أوصيت لهم بكذا دخلت السبعة ولجيت بها إنما دخلت بقرينة الوصية بالتقدمة ولا نزاع في حقيقة أيضاً لأنه حيث لم يدخل بالقرينة التلخيص غلبت الاستعمال كما في قوله تعالى ادخلوا الباب سجداً ونفي قوله اهبطوا فإن قيل إن غلبة الاستعمال إنما تقتضي صحة الإطلاق ولا يلزم منها كونه حقيقة وهو محل النزاع فالجواب أن الأصل في الاستعمال الحقيقة فلا حاجة في ثبوتها إلى دليل وإنما المحتاج إلى كونه مجازاً فإن قيل إن الملازمة مسلمة حقيقة في الذكر خاصة بالإجماع ولو جعل حقيقة في الذكر والآناث مطعون في الاشتراك والجماع خبر منه قلنا إن أراد أنه حقيقة في الذكر عند الانفراد فذلكم والإكلام ليس فيه وإن أراد أنه حقيقة فيه عند الاختلاط فهو مجموع بل حقيقة عند الاختلاط في المجموع ولما قلنا إن يقول فيثبت يلزم الاشتراك بين الذكور وبين المجموع الرابع أنهم بشاركن في المذكور في الأحكام فيدخلن في الخطابات الشرعية نحو إقيما الصلاة واجب بانه دليل خارجي لا بالوضع ورده الشارح بأن الأصل عدم الدليل على الدخول ولا يحتاج إلى الدليل لعدم دخولهن (قوله حذف فيه) نقله عن في الحاشية أن حذف القام مقام الفاعل لا يجوز محال كالفعل ويمكن أن يجعل لفظ المشترك ظرفاً لاسم مفعول مفعول به محذوف

على سبيل ذلك وجه للتسمية كما مر ولما فرغ من مباحث العلم شرع في مباحث المشترك فقال (وأما المشترك) أي المشترك فيه لأن المفهوم مشترك واللفظ مشترك فيه حذف فيه أكثر الاستعمال

ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا لما اشترك فيه المعاني (فأ) أى لفظ (وضع) أى عين للدلالة على معنى بنفسه (وضعا كثيرا) المراد به مقابل الواحد فيشمل الوضعين ايضا (لمعنيين فصاعدا) فخرج المفرد عاما كان او خاصا وهو ظاهر والمجاز اذلا وضع فيه بهذا المعنى (بلا نقل) من معنى الى آخر سواء كان بينهما مناسبة او لا فخرج المنقول فانطبق الحد على الحدود (وحكمه التوقف) للسؤال (ليترجح) المعنى (المراد) من بين المعاني حتى لو لم يترجح بان استدباب ترجمته يكون المشترك مجازا لانسال المراد به الايبسان من الحمل كما سألنا ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحصل على كل واحد من المعنيين او المعاني من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجح احدهما اورد عقيب ذلك مسألة امتناع استعمال المشترك في معنيين فصاعدا فقال (ولا عموم له) خلافا لبعض الساقية ونحوه ير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنيه او معانيه بان تتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالجميع من حيث هو مجموع اذا امكن اجتماعها كأنهم على مولاك وان كانوا متضادين نحو رأيت الجون اى الاسود والابيض واقرأت هند اى طهرت وحاضرت خلافا لثلاثة قروء وافعل فى الامر

فيه منصوبا والمصدر المسمى واسم المفعول جاء على وزن واحد انتهى (قوله) ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا) فحينئذ لا حاجة الى تقدير فيه (قوله) والمجاز) لا يخفى عليك ان المجاز يخرج بقوله وضع اما على القول بانه لا وضع فى المجاز فظاهر واما على القول بان له وضعاً نوعياً فالمشاهد من الوضع المذكور فى التعريف هو الشخصى فالاولى ان يذكره عقيب قوله وضع وكذا المفرد يخرج بقوله وضع كثيرا فلو ذكر خروجه عقيب قوله وضعاً كثيرا لكان اولى (قوله) فخرج المنقول) منقولا اصطلاحيا او مجازيا لان المنقول منقول لغوى لانه مستعمل فى غير الموضوع له لالعلاقة بينهما (قوله للسؤال) اى فى نفس الصيغة او غيرها من الأدلة والامارات (قوله ونحوه ير محل النزاع) توضيحه ان اللفظ المشترك له احوال خمسة باعتبار اطلاقه على معانيه المتعددة الاول ان يطلق على احدهما مرة وعلى الآخر اخرى فلا يقصد باطلاق واحد الاحدهما فقط ولا نزاع فى صحة ذلك وفى كونه بطريق الحقيقة الثانى ان يطلق اطلاقا واحدا ويراد به مجموع معنيه من حيث المجموع ولا نزاع فى امتناع ذلك بطريق الحقيقة ولا فى جوازه بطريق المجاز ان وجدت علاقة صحيحة بينه وبين الآخر والافلا فان قبل علاقة الجزئية والكيفية متحققة قطعا قلنا ليس كل ما يعتبر جزءا من المجموع يصح اطلاق اسمه عليه للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض بناء على انه جزء فلا بد فى اطلاق اسم الجزء على الكل من علاقة صحيحة غير الجزئية الثالث ان يطلق على احد المعنيين لاعلى التعيين بان يراد فى اطلاق واحد هذا المعنى او ذلك المعنى مثل ترصى قره اى طهرا او حضا ولم ار فى كلامهم ما يشعر بجواز ذلك او عدمه سوى ما ذكره فى المقام من ان ذلك حقيقة المشتركة عند التجرد عن القرائن الرابع ان يطلق ويراد به ماسمى به اى هذا المفهوم قال الابهرى لا كلام فى صحة ذلك مجازا الخامس ان يطلق ويراد به كل واحد من معنيه او معانيه بان تتعلق النسبة بكل منها ان امكن اجتماعها بان لا تكون قريبة على ارادة احد معنيه كما فى الكل الافرادى فتعذر عدم القرينة على ارادة واحد من الآحاد وان كانوا متضادين كما يقال رأيت الجون ويراد به الاسود والابيض ونحو انهم على مولاك يراد به المعنى والمعتق ونحوه قرأت هند ويراد به الطهر والبيض بخلاف نحو ثلاثة قروء لان اسم العدد خاص فى مفهومه فلا يمكن ان يراد بالقرء الحصى والطهر معا بخلاف نحو افعل فى امر اياه الامر والتهديد على القول باشتراكيه حالان الامر يقتضى الطلب والتهديد بخلافه

فلا يمكن اجتماعهما او مراد به النذب والاباحة للشافعي بينهما وهذا يحمل
 النزاع فقبل انه يجوز وقيل لا وقيل يجوز في النفي نحو ما رأيت عينا
 لا في الاثبات ثم اختلف القائلون بالجواز قيل انه بطريق الحقيقة وهو المنقول
 من القاضي وقيل بطريق المجاز ونقل عن الشافعي انه ظاهر في المعنيين دون
 اخدهما فيجب الحمل عليهما عند التجرّد عن القرائن ولا يحمل على
 احدهما خاصة الا بقرينة وهو عام فيهما وهذا معنى عموم المشترك فالعظام
 عنده فسمان قسم متفق الحقيقة كعموم غير المشترك وقسم مختلف الحقيقة
 كعموم المشترك قال التفازاني ان ما نقل عن الشافعي اخص من مذهبه
 القاضي ورده في التحرير بان صحة اطلاقه على معنيين حقيقة عند القاضي
 ان كانت لعمومه فيهما فهو عين ما نقل عن الشافعي وان كانت لاشتراكه
 فيهما في كل منهما والاشتراك في كل منهما فقط فهو بيان لما نقل عن الشافعي
 اقول في الرد نظر لان كلامنا في اطلاقه على معانيه بمعنى الكل الافرادى
 لا المجموع فلا معنى لقوله وان كان لاشتراكه فيهما وفي كل منهما تأمل واجمع
 يجوزون بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الآية بل الصلاة من الله
 تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار وبقوله تعالى ان الله يستجده من في السموات
 ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من
 الناس الآية بان المراد بالمجدة في غير العقلاء بمعنى الانقياد وفي العقلاء بمعنى
 وضع الجبهة واجب عن الاول منع تعدد معنى الصلاة ههنا لان حياى الآية
 لا يحجب اقتداء المؤمنين بالله وملائكته في الصلاة على النبي عليه السلام فلا بد من
 اتحاد معنى الصلاة في الجميع فبراد بها اما البداهة في الجميع وهو المعنى الحقيقي او ارادة
 الظاهر في الجميع وهو المعنى المجازى وعن الثاني بحمل السجدة في الجميع على الانقياد
 في الاثنين لم يوجد استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد واختلف القائلون
 بعدم الجواز قيل انه لا يمكن للدليل القائم على امتناعه واختاره الشارح وقيل
 يجوز خطا لافعال لان الوضع في اللغة تخصيص اللفظ بالمعنى فينا في استعماله
 في المعنيين في حالة واحدة وجعل التخصيص ههنا بمعنى جعل اللفظ منفردا من
 بين سائر الالفاظ بالحصول للمعنى الموضوع له لا بمعنى قصره على ذلك المعنى
 كما زعم التفازاني خلافا المتبادر لان المتبادر من قولهم تخصيص اللفظ بالمعنى
 دخول الباء على المقصور وتعليه لا على المقصور كيف ولو كان المعنى كما قاله
 التفازاني لزم ان لا يوجد الالفاظ المترادفة فان قيل لو كان المعنى كما قلنا لزم ان

ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل
 حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي انه
 ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما
 عند التجرّد عن القرائن ولا يحمل
 على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا
 معنى عموم المشترك فالعظام عنده
 فسمان قسم متفق الحقيقة وقسم
 مختلفها واختلف القائلون بعدم
 الجواز فقيل لا يمكن للدليل القسام
 على امتناعه وقيل يصح لكنه ليس
 من اللغة

ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون قد ذهب
الاكثر الى ان الخلاف فيه مبنى على
الخلاف في المفرد ان جاز جاز والا فلا
وقيل يجوز فيه وان لم يجوز في المفرد
والمختار انه لا يستعمل في اكثر من معنى
واحد لاني المفرد ولا في الجمع لا حقيقة
ولما جاز اما حقيقة فلان الوضع
لكل واحد منهما بالاستقلال يقتضي
انفراد المعنى وعدم اجتماعه مع غيره
فلو جاز ارادتهما معا وضعنا يلزم
ان يكون كل منهما مرادا وغير مرادا
وهو محال واما مجازا فلان استعماله
في كل من المعنيين بطريق المجاز اما
بان يكون بين المعنيين علاقة فبراد
احدهما على انه نفس الموضوع له
والآخر على انه يناسب الموضوع له
لعلاقة بينهما وهذا جمع بين الحقيقة
والمجاز واما استعماله في كل منهما
على انه معنى مجازي بالاستقلال
وسمي ان استعمال اللفظ بين معنيين
مجاز بين باطل بالاتفاق

لا يوجد المشترك قلنا ممنوع لان الوضع متعدد وكل وضع يقتضي تخصيص اللفظ
بالمعنى الذي وضع له باعتبار ذلك الوضع لا باعتبار وضع آخر تأمل * ثم اختلفوا
في جمع المشترك مثل العيون على قولين كما ذكره الشارح والمختار عنده انه
لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لاني المفرد ولا في الجمع لا حقيقة ولا مجازا اما
حقيقة فلان استعماله في معانيه في اطلاق واحد بطريق الحقيقة اما بان يضع
بازاء مجموع تلك المعاني من حيث هو مجموع واما بان يضع بازاء كل واحد منها
بالاستقلال والاول مع كونه ليس محلا للزاع متنع قطعاً لانه لو كان موضوعاً بازاء
المجموع لم يصح استعماله في جزئه بطريق الحقيقة ضرورة انه ليس نفس الموضوع له
بل جزؤه واللازم باطل بالاتفاق فان قيل الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون
موضوعاً لكل واحد من معانيه كما وضع للمجموع قلنا لا تراعي صحة اطلاقه على
كل واحد منهما بما لا يقع له استقلال وانما النزاع في صحة اطلاقه عليه بالوضع الاول
والاستعمال الواحد في المجموع والثاني لا يخلو اما ان يضع بازاء كل واحد بشرط
انفراد عن الآخر او بشرط الاجتماع معه او مطلقاً عن الآخر الشرطين وعلى
التفادير الثلاثة يمنع استعماله في تلك المعاني في اطلاق واحد بطريق الحقيقة اما
على الاول والثالث فانه ذكره الشارح من لزيم كون كل منهما مرادا وغير مراد في
الاطلاق واحد ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى بشرط الانفراد او مطلقاً
بوجوب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر بوجوب ارادته خاصة
اما على الاول فظاهر لانه اعتبر شرط الانفراد واما على الثاني فلان معنى الوضع
تخصيص اللفظ بالمعنى فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد يلزم ان يكون كل
من المعنيين مراداً وغير مراد في اطلاق واحد ويلزم ايضا في كل من المعنيين صفة
انفراد والاجتماع بحسب الارادة واللازم باطل وقول الشارح فلان الوضع لكل
واحد منهما بالاستقلال يقتضي انه ينطبق على كل من الاحتملين واما على الثاني
فلما ذكر في بيان انتفاء وضعه للمجموع من حيث المجموع وقول الشارح
بالاستقلال يأتى عن هذا الاحتمل لانه ليس محلاً للزاع واما مجازا فلان استعماله
في كل من المعنيين بطريق المجاز اما بان يراد به المجموع او كل واحد من المعنيين
والاول غير الموضوع له والثاني هو الموضوع له فيلزم الجمع بين المعنى المجازي
والحقيقي في اطلاق واحد وذا باطل واما بان يراد به احد هما على انه نفس
الموضوع له والآخر على انه مناسب للموضوع له لعلاقة بينهما واما بان يراد به
كل منهما على انه معنى مجازي مناسب للمعنى الموضوع له اذ لا يجوز ان يراد بكل

منهما على المعنى موضوع له لكونه خلاف الفرض وكلاهما باطلان اهل الاول
فالقول بالجمع بين الحقيقة والحجاز في جالته واحدة واما الثاني فلان استعمال اللفظ
في معنيين مجاز بين باطل بالاتفاق ولانه يلزم اعتبار معنى ثالث موضوع له
يناسب له المعنى المجازيان وحينئذ لا يصح استعمال المشترك بين المعنيين
في هذين المعنيين مجاز لعدم ثالث وضع له اللفظ وبصح استعمال المشترك بين
ثلاثة معان في الاثنين منها والمشارك بين اربعة في ثلاثة منها هكذا وهذا التفصيل
صا لا قائل به بل البحث حار في المشترك مطلقا سواء كان مشتركا بين معنيين
او ثلاثة او ازيد (قوله بشاؤل الثلاثة واكثر) والمراد بالاكثر في القلة الى
العشرة وفي الكثرة الى ان يشمل الكل فان قيل قد تقدم انه لا فرق بين القلة والكثرة
في الشمول على معييات غير متناهية عندهم قلنا ذلك في الجمع المعروف باللام
لا في النكر (قوله سواء كان جمع القلة او الكثرة) اشارة الى ان الجمع النكر سواء
كان جمع قلة او اكثر ليس بعلم عنده لعدم الاستغراق اما جمع القلة فظاهر واما
الكثرة فلان وجلا لا يلائم من عند اطلاقه استغراق جملات الرجال على
سبيل الشمول كما لا يبادر من رجل استغراق جميع الوجودات فلا يكون لها
الاعتد من اكتفى في العلم باشتغال جمع من المعييات (قوله لان الوضوح
فوق الظهور) فيه ان هذا في الوضوح والظهور الاصطلاحيين ولا فرق بينهما
في اللغة في القاموس وضع الامر بوضع وضوحا واضحا ووضع وضوحا بوضع
ظهورا ادين فعلى هذا يجوز اخذ الوضوح اللغوي في تعريف الظاهر الاصطلاحي
على انه لا فساد في تعريف الشيء بما هو اوضح منه ويمكن ان يقال ليس مراده
ان تعريفه بما اوضح فاصد بل مراده ان الظاهر لو عرف بما اوضح لا يستقيم تعريفه
النص لان الوضوح فوق من اتب الظهور فلو اخذ في تعريفه الظاهر لم يصح
تعريف النص بما اوضح ولا بما ظهر (قوله اي مجرد سماعتها سواء كانت
مسوقا له او لا) اختلفوا هل يشترط في الظاهر عدم كونه المعنى مقصودا
بالسوق او لا يشترط كما اشترط في النص كونه مقصودا بالسوق فذهب القديما
الى عدم اشتراطه حيث لم يذكره في تعريفه اصلا في الكثرين عدم السوق
في الظاهر ليس يشترط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لا ولم يذكر
في تعريفه هذا الشرط واو كان معتبرا المتأخروا عنه ولذا اجمعه المشرح فان قيل
لأنهم ذكروا ان ازدياد وضوح النص على الظاهر مجرد السوق حيث قال في القاموس
ثم ان زاد الوضوح بان سبق الكلام له سمي نصا وهذا يقتضي اعتبار عدم السوق

(واما الجمع النكر فوضع وضع واحد)
خرج به المشترك (لكثير غير محصور)
خرج به الخاص (بلا شمول) خرج به
العلم (وحكمه انه بقاؤل الثلاثة واكثر)
سواء كان جمع القلة او الكثرة لانها
لا قبل الجمع مطلقا عرفا كما سبق بحقيقته
(لا لادنى) من الثلاثة لانه غير متناهية
اصلا (حتى لو حلف لا يزوج نساء
لا بحث بها واحدة وثنتين) اذ لا يسلطها
لفظ الجمع لما فرغ من اقسام التقسيم
الاول شرع في اقسام التقسيم الثاني
بقول (ولما الظاهر فاعرف مراده) لم
يقول ظهرا لانه لو فهم تعريف الشيء بنفسه
وان كان المقصود به المعنى اللغوي ولم
يقول ما وضع لان الوضوح فوق الظهور
(سماع صيقته) اي مجرد سماعتها
سواء كان مسوقا له او لا كما ان المعبر
في النص كونه مسوقا للمراد سواء احتل
الخصيص والتأويل او لا وفي المفسر
عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء
احتمل النسخ او لا وفي الحكم عسدم
احتمال شيء من ذلك فعلى هذا ان يكون
الاقسام متداخلة بحسب الموجود
فتاخره بحسب المفهوم واعتبار الخليفة
هذا على رأى المتقدمين

في الظاهر قلنا بعد تسليم الاقتضاء المذكور كون ازدياد وضوح النص عليه بمجرد
السوق ممنوع كيف وقد قال في الكشف وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر
بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله تعالى وانكحوا الايامي منكم مع كونه مسوقا
في اطلاق النكاح وبين قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم مع كونه غير مسوق فيه
فرق في فهم المراد للسامع وان كان يجوز ان يثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح
للتزجيح عند التعارض كالخبرين المتساويين في الظهور يجوز ان يثبت لاحدهما
منية على الاخر بالشبهة او التواتر او غيرهما من المعاني بل ازدياده عليه بان يفهم
منه ما لم يعرف من الظاهر بقربة نظمية تنضم ساقا او ساقا تدل على ان قصد
التكلم ذلك المعنى بالسوق كبيان العدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من
التساءل مثنى وثلاث ورباع فان العدد لم يفهم بدون اقتران مثنى وثلاث وذهب
المأخرون الى اشتراط عدم السوق في الظاهر واشتراط السوق مع احتمال
التأويل ان كان خاصا او التخصيص ان كان عاما في النص واشتراط عدم
احتمالهما مع وجود احتمال النسخ في المفسر واشتراط عدم احتمال النسخ ايضا
في المحكم فعلى هذا المذهب تكون الاقسام متباينة في الوجود والمفهوم حيث لم
يعتبروا في مفهومها المعنى السلبى وعلى مذهب القدماء تجتمع في الوجود فيما سبق له
ولم يحتمل شأ وتفرق بحسب المفهوم والحيثية والظاهر اعم بحسب المفهوم من
النص والمفسر والمحكم (قوله وحكمه وجوب العمل بما عرف) اختلفوا
في حكم الظاهر وليس النزاع في ايجابه العمل به بل في ايجابه العلم واليقين فذهب
العراقيون منهم الكرخي الى انه يوجب اليقين ايضا وذهب مشايخ ما وراء النهر
منهم ابو منصور المتربدي الى انه يوجب وجوب حقية ما اراد الله منه ولا يوجب
اليقين وهذا الخلاف بناء على ان العام الذي لم يخص منه البعض لا يوجب العلم
عندهم ويوجبه عند الاولين مع احتمال الخصوص وكذا ككل حقيقة مع
احتماله المجاز وهذا لأن القطع مع الاحتمال وان كان بعيدا لا يجتمعان فلا يوجب
اليقين مع الاحتمال بل يوجب العمل كخبر الواحد والقياس وعند الاولين لا عبرة
للاحتمال البعيد الذي لا دليل عليه لانه لم ينشأ عن دليل بل هو ناش عن اللاحتمال
المتكلم وهو امر باطني لا يكلف له عدم الوقوف عليه والاحكام التي تتعلق
بالظواهر لا بالباطن كرخص السافر لاتعلق بحقيقة المشقة لكونها امر اباطنيا
بل بالسفر وكذا النسب يتعلق بالفراش لا بالاعلاق فصار هذا كالعلوم العادية
كعلمنا بان الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم يتقلب الآن ذهابا فان هذا العلم

واما التأخرون فالشهور بينهم انها
اقسام متباينة وانه بشرط في الظاهر
عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل
ظاهرا فيه وفي النص السوق مع
احتمال التأويل والتخصيص وفي
المفسر عدم احتمالهما مع وجود
احتمال النسخ وفي المحكم عدمه ايضا
(وحكمه وجوب العمل بما عرف)
ولا خلاف فيه وانما الخلاف في ايجاب
العلم ايضا فعند البعض لا يوجبه مع
وجوب اعتقاد ان مراد الله تعالى منه
الحق لان الاحتمال وان كان بعيدا
قاطع اليقين قلنا لا عبرة باحتمال
لا ينشأ عن الدليل كما في العلوم العادية
ولذا قلنا (يقينا) قبل والحق ان كلا
من الظاهر والنص قد يفيد القطع وهو
الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان
احتمال غير المراد مما يعضده دليل
اقول ان ارا دار د على الفريقين بان
الصواب هو التفصيل كما هو المتبادر
من قوله والحق فليس بحق لان من يقول
بافادة القطع انما يقول بانهما من حيث
هما هما يفيد انه كما في الخاص والعام
لا مطلقا وكذا من يقول بعدمها

قطعي مع احتمال انقلابه بناء على جواز خرق العامة لكنه لم يستقر لعدم
 كونه ناشئا عن دليل ولهذا اختاره الشارح حيث قال يقيفا وهو مفعول عرق
 فلن قيل ان الظن كاف في باب العمل بلا حاجة الى القطع واليقين قلنا نعم لكن
 مراده ان الظاهر يفيد القطع لمضمونه لان القطع لا بد منه في باب العمل تأمل
 وكيف هذا الحال في النص كما سيأتي واختار بعض المتأخرين التفصيل
 بان كلا من الظاهر والنص يفيد القطع وهو الاصل والظن عند اعتقاد
 غير المراد بدليل ورده الشارح بان من يقول بافاده القطع يقول يفيد به
 من حيث هو ظاهرو من حيث هو نص كما ان الخاص من حيث هو خاص
 والعام من حيث هو عام يفيد الحكم وكذا من يقول بعدم افادتها القطع يقول
 لا يفيد من حيث هو ظاهرو نص لا مطلقا اي مع قطع النظر عن قيد الحجية حتى
 يصح الرد عليهما وان اراد به بيان الواقع فلا مشاحة فيه لان الواقع كذلك
 (قوله والا فلا يكون شيئا) اي وان لم يفيد احتمال التأويل بقوله ان كان خاصا
 واحتمال التخصيص بقوله ان كان عاما بل اعتبارا عما لا يكون شيئا من الخاص ظاهرا
 لان الخاص لا يحتمل التخصيص اصلا وانما يحتمل التأويل (قوله واما النص
 فما ازداد ظهورا) لم يقل فالازداد وضوحا كما في التوضيح لئلا يرد عليه انه يلزم
 ان توجد واسطة بين الظاهر والنص ولم يسم شيئا من الاسماء وهو ما وضع المراد
 به ولم يزد عليه بان سبق الكلام لاجله واجب عنه بان المراد بزيادة التوضيح
 ههنا هي الزيادة في قولهم زاد الدينار على الدرهم لا التي في قولهم زاد الدرهم
 (قوله قبل هو سوق الكلام) اقول الظاهر ان السوق بمعنى المفعول اي كون
 الكلام مسوقا للمعنى لان السبب لازدياد المراد كون المعنى مسوقا له لا سوق
 المتكلم للكلام فان قيل كون الكلام مسوقا صفة الكلام لا صفة المعنى لان
 صفة المعنى كونه مسوقا له فلا تستقيم السببية ايضا قلنا نعم لكن كون الكلام
 مسوقا وان كان صفة للكلام لكن كونه مسوقا للمعنى صفة المعنى بناء على ان
 المصدر التعدى بحرف الجر صفة للجرور فتستقيم السببية قلنا فخر الاسلام واما
 النص فما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة وقالوا
 مراده بمعنى من المتكلم سوفه ذلك اللفظ لمعنى مقصود منه بحيث قالوا ان المتكلم
 اذا قصد المعنى المراد بالسوق كان نصا وان لم يقصده كان ظاهرا كما لو قيل رأيت
 فلانا حين جاءني القوم كان قوله جاءني القوم ظاهرا في محكي القوم لكونه غير
 مقصود بالسوق ولو قيل ابتدأ في جانب القوم كان نصا في محكي القوم لكونه مقصودا

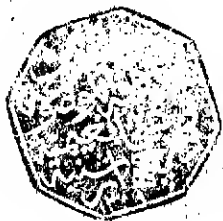
وان اراد بيان الواقع فلا مشاحة
 لكنها بعيدة كما لا يخفى (مع احتمال
 التأويل) ان كان خاصا (والتخصيص)
 ان كان عاما والا فلا يكون شيئا
 من الخاص ظاهرا (او) مع (احتمال
 السخ) ايضا سواء كان خاصا او عاما
 (واما النص فما ازداد ظهورا) اي
 ظهوره والمراد ظهور المراده (على)
 ظهور (الظاهر) متعلق بقوله ازداد
 (بمعنى) اي ازدياده بسبب امر (من)
 جهة (التكلم) قيل هو سوق اللام له
 لان المتسوق له اجلي من غيره ولهذا
 رجحت العبارة على الاشارة وفي الكشف
 انه ليس بشيء لعدم الفرق في الظهور
 بين وان تكسوا الابامي وقا تكسوا
 ما طاب لكم نعم يفيد قوة للسوق له
 هي علة الترجيح عند التعارض بل هو
 ضم قرينة نطقية سياقية نحو مثني
 وثلاث ورباع

بالسوق وهذا لان الكلام اذا عني بقصود كان فيه زيادة ظهور بالسبب الى غير
 السوق له ولهذا كانت عبارة النص واجبة على اشارته ورده في الكشف بانه
 تخالف لقاعدة الصكوك ثم نقل عنهم ما يدل على ان عدم السوق ليس بشرط
 في الظاهر فقال ثبت بما ذكرناه ان عدم السوق ليس بشرط في الظاهر كيف
 وانهم لم يذكروا في تحديد الظاهر هذا الشرط ولم يصرقوا في ايراد الامثلة بين
 ما كان مسوقا وغير مسوق ولو كان شرطا لما غفلوا عن ذكره وليس ازدياده
 ووضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كإظهاره ان ليس بين قوله تعالى وانكسر
 الايمان منكم مع كونه مسوقا في اطلاق التكليف وبين قوله تعالى فانكسروا ما طاعت
 لكم مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المراد للسامع وان كان يجوز ان
 ثبت لاحد هما بالسوق قوة تفصل للرجوع عند التعارض بل بلزومه بان
 يفهم منه معنى لم يعرف من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سياقا او سببا
 كما في قوله تعالى فانكسروا ما طابت لكم من النساء مني وثلاث ورباع فان العذر
 لم يفهم منه بدون افتراض مني وثلاث ورباع وهو انما البيع مثل الربا فان قوله
 تعالى احل الله البيع وحرم الربا ظاهر في تحليل البيع وتحريم الربا والنص
 في التفرقة بين البيع والربا ولكن لم يفهم هذه التفرقة بدون انضمام قوله انما البيع
 مثل الربا بهذا كلافه واعتراض عليه بوجوه الاول ان قرينة السوق تمنع احتمال
 غير السوق له فغير دأبه السوق له وضوحا من غير حاجة الى اعتراض آخر والثاني ان
 القرينة لا تخص بالنسبة لجواز ان تكون حالية والثالث انه يلزم ان لا يكون
 قولنا ما في القوم خيل قصديه الاخبار فضلا فعدم القرينة بالنسبة واذا عني
 انه لو كان زادة وضوحا بانضمام قرينة نطقية تدل على ان قصد الحكم ذلك المعنى
 لم يبق محتملا لتأويل هو في خبر المحراز لتعين المراد مع ان هذه الاحتمال باق
 في النص والخامس ان تأويله زاد وضوحا بانضمام معنى آخر هو تمام المراد لانه مفهوم
 الظاهر كما هو الظاهر في تعريف النص فالشارح غير عبارة الكشف وقال بل
 هو اي المعنى الثاني من جهة الحكم هو ضم قرينة نطقية وقد قال في الكشف بل
 ازدياده بان يفهم منه معنى لم يعرف من الظاهر بقرينة نطقية ولا يخفى عليك
 حابينهما من المخالفة بحيث جعل ذلك المعنى عبارة عن القرينة النطقية وليس
 كذلك ولهذا انما تركت تلك القول جذرا من ورود الاعتراض الخامس لانه موزود
 (قوله فان اشتقاق هذه الكلمة من قولك آء) وجه الاختصاص بالمعنى اللغوي
 ان الزيادة معتبرة في اللغوي فكذلك في الاصطلاح والزيادة تقتضي المزيد عليه

او ساقية نحو قولنا انما البيع مثل الربا تدل
 على معنى زائد على مفهوم الظاهر هو
 المقصود الاصل بالسوق كيان العدد
 في الاول لان محط المسألة هو القيد
 الزائد والتفرقة في الثاني لكونه جواب
 قول الكفاية انما البيع مثل الربا واولا
 بان قرينة السوق تمنع احتمال غير
 السوق له فغير دأبه السوق له وضوحا
 وطلبنا ان القرينة لا تخص بالنسبة
 واعلمنا حاله (خاصا كان) ذلك النص
 (او عام) قال شمس الائمة زعم بعض
 الفقهاء ان اسم النص لا يتناول
 الا الخاص وليس كذلك فان اشتقاق
 هذه الكلمة من قولك نصبت الدابة
 اذا جعلتها على سبر فوق السبر المعتاد
 يمتنع بسبب بشارته

وهو الظاهر فيما نحن فيه والظاهر اعم من الخاص، والعام هكذا النص والسبب
 المتأخر في المعنى اللغوي بمنزلة الظاهر وما فوقه بمنزلة النص وقوله بمعنى من
 التكلم في مقابلة قوله بسبب يائسره وهو على صيغة الخطاب ذكر الغرض
 في السبب في الظاهر هو الذي يحتمل التأويل والنص لا يحتمله والنص يطلق
 على ثلاثة اوجه الاولى ما أطلقه الشافعي حيث سمي الظاهر نصا فهو مطلق
 على اللغة ولا مانع في الشرع والنص في اللغة بمعنى الظهور يقال نصبت
 الحسية رأسها اذا رفعت واطهرت فعل في هذا حده هو حد الظاهر بعينه وهو
 اللفظ الذي يغلب على النظر فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة الى ذلك
 يعني القالب ظاهر ونص والثاني ما لا يتطرق اليه احتمال اصلا كالخمس مثلا
 فانه نص في معناه لا يحتمل شيئا آخر وكل ما كان كذلك سمي بالاضافة الى معناه
 نصا في طرفي الاثبات والتنفى فعل في هذا حده هو اللفظ الذي يفهم منه على القطع
 معنى فهو بالاضافة الى معناه المقطوع به نص ويجوز ان يكون اللفظ الواحد نصا
 وظاهرا او محلا للصك بالاضافة الى ثلاثة معاني والثالث التعبير بالنص
 على ما يتطرق اليه احتمال مقبول بعضه دليل اما الاحتمال الذي لا بعضه دليل
 فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا فشرط النص على هذا المعنى ان لا يتطرق اليه
 احتمال معتضد بدليل لا مطلق الاحتمال كما هو شرط في المعنى الثاني فظهر منه
 ان موجبت النص على التفسير الذي اختاره مشايخنا وهو المعنى الاول والثالث
 ظني عند الشافعي (قوله يظهر ذلك) اي ازدياد الوضوح (قوله فانه ظاهر
 في الاطلاق ونص في الفرق) اي في جواز البيع فيصح الاستدلال به على كل من
 الاطلاق والفرق بخلاف من قال باختصاص النص بالسبب فان عنده لا يصح
 الاستدلال به على الظاهر لاختصاصه بالسبب وقوله تعالى فانكحوا ما طاب
 لكم من النساء ثلث وثلاث وارباع من هذا القيل فانه ظاهر في اطلاق النكاح
 نص في بيان العدد (قوله فان ما به ازداد المفسر وضوحا) قال غير الاسلام
 واما المفسر فان زاد وضوحا على النص سواء كان بمعنى في النص او بغيره بل كان
 محلا لغيره بيان قاطع فانسب به باب التأويل او بيان كان عام فالجمله بيان قاطع
 فانسب به باب الاختصاص انتهى فظهر منه ان المعنى الذي في النص اعني كونه
 محلا لسبب لوضوح المفسر وان النص يكون محلا لفرق اجمالا لتفسير وليس كذلك
 لان كون النص محلا لا يكون سببا لوضوح المفسر بل انما يكون سببا لتفسيره
 وانما سبب وضوح المفسر هو التفسير ولان النص لا يكون محلا للتفسير والى معنى

فعر فنان النص ما زاد وضوحا بمعنى
 من الحكم يظهر ذلك عند المقابلة
 بالظاهر اما كان او خاصا (غير مختص
 بالسبب) قال سمس الأئمة قال بعضهم
 النص يكون مختصا بالسبب الذي
 كان السياق له فلا يشك به ما هو موجب
 الظاهر وليس كذلك عندنا لان العبرة
 لعموم الخطاب لا لخصوص الاطلاق
 فيكون النص ظاهر اضافة الخطاب
 نصا باعتدال الفريضة التي كان السياق
 لاجلها (قوله تعالى وانكحوا ما طاب
 لكم من النساء) هذا مثالي للظاهر والنص
 ظاهر ظاهر في الاطلاق ونص في الفرق
 بين البيع والبايع والحرمة لان السوق
 كان لا يخلو فانه انما يربط ردا على الكثرة
 في دعواهم المساواة بين البيع والبايع
 قال تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل
 الربا (وحكمه وجوب العمل بما وضع
 بقيناهم الاحتمال السابق) يعني احتمال
 التأويل والتخصيص والنسخ احتملا
 غير ناش عن دليل وقد عرفت انه
 لا ينافي القطع واليقين (وقد يطلق)
 النص (على مطلق اللفظ) لاحتتمال
 المقال على زيادة ايضا بالقياس الى
 الحال (و) يطلق (على لفظ القرآن
 والحديث) لان اكثرهما انصوص ويحتمل
 ان يكون من قيل المطلق في مقابلة
 الاجماع والقياس وهذا اقرب



(واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص ببيان التفسير والتقرير) فان ما به ازداد المفسر وضوحا على النص اما ان يكون مسببا عن معنى في الكلام او في المتكلم والاول بيان التفسير بان يكون اللفظ مجعلا فلحقه بيان قطعي الدلالة والثبوت فانسده باب التأويل اذ لو لم يكن قطعي الدلالة والثبوت لانفتح باب التأويل فان الحمل لا يقبله ما لم يبين بعبر القاطع والثاني بيان التقرير اما بان يكون عاما فلحقه ما انسده به باب التخصيص او خاصا فلحقه ما انسده به باب التأويل وسببه ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر معناه لكن يحتمل ان يراد به غير ظاهره فلهو في البيان به بقطع ذلك الاحتمال (بحيث لا يحتمل) متعلق بقوله ازداد (الا نسخ) دون التأويل والتخصيص الاول (نحو) قوله تعالى (خلق الانسان هلوفا) حيث بين بقوله اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا ونحو الصلاة والزكاة وامثالهما (و) الاول من الثاني

واحد واهذا عدل عنه الشارح وجعل ذلك المعنى سببا لما به ازداد وضوح المفسر وجعل التفسير سببا للوضوح و اضاف لفظ المعنى الواقع في عبارة فخر الاسلام الى الكلام حيث قال سببا عن معنى في الكلام بدل قوله في النص ثم فسر بقوله بان كان اللفظ مجعلا لا يقال ان الظاهر من قوله فما ازداد وضوحا على النص ان المفسر قبل التفسير نص في ذلك المعنى لان الزيد فرع الزيد عليه ولزوم كونه مجعلا قبل التفسير يقتضي ان لا يكون نصا لان النص لا يكون مجعلا لانا نقول ليس معنى زيادة الوضوح ان يكون زائدا عليه في تلك المادة بعينها بل معناه ان وضوح المفسر في محله زائد على وضوح النص في محله (قوله فلحقه بيان قطعي الدلالة والثبوت) بواو الجمع وفي بعض النسخ باو الفاصلة وهو خطأ لان بيان التفسير في المحمل لا بد وان يكون قطعي الدلالة والثبوت معا حتى يفسد باب التأويل اذ لو كان قطعي الدلالة وحده او قطعي الثبوت وحده لاحتمل التأويل ولذا قالوا ان المحمل اذا بين بخبر الواحد او بيان فيه احتمال لا يكون مفسرا بل يقبل التأويل لعدم كون الاول قطعي الثبوت وان كان قطعي الدلالة والثاني قطعي الدلالة (قوله او خاصا فلحقه ما انسده به باب التأويل) والذي ظهر من هذا الاختصاص اختصاص بيان التفسير بالخاص تأمل (قوله وسببه) اي سبب الثاني (قوله ونحو الصلاة والزكاة) اعلم ان فخر الاسلام قال اما المفسر فما ازداد وضوحا على النص بمعنى في النص او بغيره واختلفوا في تفسيره قال بعضهم معنى قوله بمعنى في النص ان سبب وضوح المفسر معنى في نفس الكلام وهو الاجال ومعنى قوله او بغيره ان سبب وضوحه معنى في غير الكلام وهو المعنى القائم بالمتكلم اعني ارادته لان الكلام ظاهر في افادة معناه لا يحتاج فيه الى بيان ولكنه يحتمل ان يراد به غير ظاهره وذلك انما ثبت بارادة المتكلم فالتحقاق البيان به بقطع ذلك الاحتمال وقال بعضهم معنى قوله بمعنى في النص ان البيان يكون متصلا به ومعنى قوله بغيره ان لا يكون بيانه متصلا به بل يثبت ذلك بكلام آخر والشارح رحمه الله اختار التفسير الاول لانه متبادر فقوله تعالى خلق الانسان هلوفا يصح تمثيلا للقسم الاول بكلا التفسيرين لان المفسر مجمل والبيان متصل به واما نحو الصلاة والزكاة فانما يصح تمثيلا للاول على التفسير الاول لان في لفظهما اجالا ولا يصح تمثيلا على التفسير الثاني لان بيانهما ثبت باقوال النبي عليه السلام وافعاله لا يبينان متصل به وكذا قوله تعالى فسجد لللائكة كلهم اجمعون يصح مثالا للقسم الثاني على التفسير الذي اختاره

الشارح وإما على التفسير الثاني فلا يصح مثاله وإنما يكون مثالا للقسم الاول
 لأن البيان متصل به (قوله فان الملائكة جمع عام آه) تصریح بان المفسر
 في هذه الآية لفظ الملائكة لا السجدة كما ظن فلا وجه لما قيل ان في كون هذه الآية
 من قبيل المفسر نظر لان السجود كما يستعمل بمعنى وضع الجبهة على الارض
 يستعمل ايضا بمعنى الخضوع اما بالاشتراك اللفظي او المعنوي او بطريق
 المجاز كما صرحوا به فكان الاحتمال باقيا فلا يكون مفسرا لا يقال يجوز ان يكون
 المفسر هو اسناد السجود الى الملائكة لالفاظ السجود لا تأقول المفسر والمحمل
 وغيرهما من احوال اللفظ لامن احوال الاسناد ولو سلم ذلك لكن من حكم
 المفسر ان يحتمل النسخ وهذا لا يحتمل النسخ لانه خبر الله تعالى والنسخ لا يجري
 في الاخبار وإنما يجري في الاحكام فان قيل ان قوله تعالى فسجد الملائكة يحتمل
 النسخ بحسب لفظه وان لم يحتمل بحسب انه خبر الله تعالى والمفسر انما يحتمل
 النسخ بحسب لفظه قلنا فعلى هذا يلزم ان يكون جميع المحكمات مفسرا بحسب
 لفظه اقول يرد على ما ذكره الشارح ان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال
 على حكم القطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد ولو مقيدا بقيد كلفظ الملائكة
 المقيد بكل واجعون فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ من حيث المعنى فلا بد
 وان يكون كلاما مقيدا للحكم فلا يصح ان يكون لفظ الملائكة مع قطع النظر عن
 قوله فسجد مثالا للمفسر (قوله انسد باب التخصيص) فيل ان ابليس
 مستثنى فقد قبل التخصيص اوجب عنه تارة بان الاستثناء ليس بتخصيص عندنا
 فلا يرد نقضا واخرى بان الاصل فيه الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل
 التغليب بان يغلب افراد جنس الملائكة على فرد من غير هذا الجنس مغمور
 فيما بينهم او بان غلب صفة عبادة ابليس على صفات الجن فيجعل من الملائكة
 ادعاء ثم عبر عن المجموع بلفظ الملائكة حقيقة (قوله فصار مفسرا) فان قيل
 لا دلالة لاجعون على دفع التفرق فان قوله تعالى كلهم اجعون بمنزلة قوله كثير
 كثير وحسن بسن ولا دلالة لهذه التواضع الاعلى ما يدل عليه التبوع اوجب بان
 ذلك ممنوع مستند بما قال الزجاج والمبرد في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم
 اجعون ان كلهم دل على الاحاطة واجعون على ان السجود منهم في حالة واحدة
 مجتمعا حلاله على الافادة دون الاعادة (قوله واما المحكم فاذا زاد قوة على المفسر)
 اختلفوا في تعريف المحكم في البردوي ان ما ازداد قوة واحكم المراد به عن
 احتمال النسخ سمي محكما وفي التقيج ان زاد الوضوح حتى سدا احتمال النسخ

(نحو) قوله تعالى (فسجد الملائكة
 كلهم اجعون) فان الملائكة
 جمع عام محتمل التخصيص وبذلك الكل
 انسد باب التخصيص وذكر الكل
 محتمل التفرق فقطع بقوله اجعون
 فصار مفسرا (و) الثاني من الثاني
 (نحو طلق نفسك واحدة) فان طلق
 خاص محتمل التأويل بالثلاث فذكر
 الواحدة انسد باب التأويل (وحكمه
 وجوب العمل به و) وجوب (الاعتقاد)
 بموجبه (مع احتماله) يعني النسخ
 (واما المحكم فاذا زاد قوة على المفسر
 بخلوه عن احتمال النسخ) مأخوذ
 من احكام البناء وقيل ما ازداد وضوحا
 عليه والمختار هو الاول لان منع النسخ
 لا يفيد الوضوح (وحكمه وجوب
 العمل به و) وجوب (الاعتقاد) بموجبه
 (بلا احتمال) شئ من التأويل
 والتخصيص والنسخ (وهو كاي المحكم
 اما لعينه ان انقطع احتماله) اي احتمال
 النسخ (بما يدل على السد واما
 والتأويل)

بقوله تعالى ولا ان تكحوا ازواجه من بعده ابدأ وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة (او بحسب محل الكلام) بان يكون معنى الكلام في نفسه لا يحتمل التبديل عقلاً كالأيات الدالة على صفات الصانع تعالى وتقدس وفتنة الأخبار المحضة الصادرة من الشارع (واما لغيره ان تقطع) احتماله النسخ (بمضي زمان الوحي) فعلى هذا كل من الظاهر والنص والمفسر محكم بمد الرسول عليه السلام (وقطعية كل) من الامور المذكورة (متفاوتة) بحسب تفاوت احتمال خلاف المراد فكلما كان الاحتمال ابعد كانت القطعية اقوى واشدد (فيسقط الادنى) في القطعية (بالاعلى) فيها فالظاهر يسقط بالنص والنص بالمفسر والمفسر بالمحكم (عند التعارض) متعلق يسقط مثال تعارض الظاهر مع النص من الكتاب ما قال ان قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين نص في أن مدة الرضاع حولان وقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهراً ظاهر في أن مدته حولان ونصف لانها سقت لثمة الولادة على الولد فترجعت الاولى

ايضاً بمعنى محكما والمختار هو الاول لانه مناسب لاشتقاقه لانه اما ما خوذ من احكمت البناء انقشه عن الانتقاض واما ما خوذ من احكمت فلاننا عن كذا منعه عنه فالمحكم على الاول هو المتقن عن الانتقاض والتبديل بالنسخ فزيادة القوة تناسبه واما زيادة الموضوع فلا وعلى الثاني هو المتمنع عن احتمال النسخ وهذا انما يفيد زيادة قوة فيه لازيادة وضوح والشارح جعل وجه المختار الخلو عن احتمال النسخ وقد جعله صاحب التفتيح عللة غاية زيادة الموضوع (قوله عن احتمال النسخ) اى نسخ المعنى في زمن الوحي وكذا المراد بالدوام دون المعنى لان المحكم يحتمل نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب والخائض (قوله بان يكون معنى الكلام) ليس المراد بالمعنى ههنا هو المعنى الموضوع له بل المراد به المقصود بالكلام اى مورده ويبدل عليه جعله تفسيراً لمحل الكلام (قوله كل من الامور المذكورة) اى الظاهر والنص والمفسر والمحكم (قوله فيسقط الادنى في القطعية بالاعلى) عللة في التلويح بوجهين احدهما ان العمل بالواضح والا قوى اولى فاذا عمل بالا قوى سقط الادنى والثاني ان في العمل بالا قوى جمعاً بين الدليلين يحمل الادنى اعنى الظاهر مثلاً على احتماله الآخر الموافق للنص واعترض على الثاني بانه لا شك ان المراد بالجمع بين الدليلين الجمع بينهما يحمل كل منهما على معنى محتمله في الجملة لا بالعمل بالظاهر والنص من حيث انها ظاهرة ونص مثلاً لان كون الكلام ظاهر ليس بالنسبة الى الاحتمال العبد الذي حل الظاهر عليه عند تقديم النص بل بالنسبة الى المعنى الذي ظهر كونه حياً افاذا قدم الظاهر على النص بان ابقى الظاهر على ظاهره واول النص لكان جمعاً بينهما في المعنى الذي ذكره وان لم يتحقق فيه العمل بالنص من حيث انه نص لا يقال العكس اولى بقوة النص لانا نقول فحينئذ يرجع الى الوجه الاول وانما لم يعترض الشارح شيئاً منهما لان الثاني لما كان من يفا والاول متبادراً اكتفى ببيان الاول عن ذكره (قوله عند التعارض) قيل لا تعارض حقيقة بين الادنى والاعلى لان التساوى شرط بين المتعارضين واجب بان المراد بالتعارض ههنا هو التعادل مطلقاً اقول التساوى رتبة معتبر ههنا كما صرح بقوله اذا تساوى رتبة وعدم التساوى من حيث الدنو والعلو لا يضر واصل السائل غفل عن قيد التساوى الذي ذكره المصنف (قوله ظاهر في أن مدته حولان ونصف) يعنى ان الاحتمال الظاهر من هذه الآية كون ثلاثون شهراً مدة لكل من الحمل والفصال لانه اذا ذكر

ومن السنة قوله عليه السلام للمرئين استزوا من ابوالها والبا نهما ظاهر في أحلال شرب ابوال الأبل لأن سوفه
ليان الشفاء وقوله عليه السلام ٤٠٥ استزوا من البول نص في وجوب الاحتراز فهذا راجح وهذا لم يجوز الامام

شربه ولوللبداءى ومثال تعارض
النص مع المفسر قوله عليه الصلاة
والسلام المستحاضة تنوضاً لكل
صلاة نص يحتمل التأويل باستعارة اللام
للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة
تنوضاً لوقت كل صلاة مفسر فخرج
عليه ومثال تعارض المفسر مع المحكم
قوله تعالى وأشهدوا ذوى عدل منكم
فإن ذوى عدل مسوق لقولية الشهادة
لأنها فائدة العدل وجوب قبولها منهما
بالاجماع فهو نص فيها ومفسر لا يحتمل
غير قبول شهادة العدول لأن الأشهاد
أما يكون القبول عند الأداء وقوله تعالى
ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً المقضى لعدم
قبول المحدود في القذف وإن تاب وعدل
محكم في رده إذا لا يحتمل السخح للتأيد
فرجح واعتراض بانا لا دلل ان الأول
مفسر كيف والإمر يحتمل الإيجاب
والندب وقد خص منه الاعمى والعبد
ولا نسلم ان الأشهاد إنما يكون للقبول
فعله للحمل فقط كشهادة العميان
والمحدودين في القذف في النكاح
واجب بان المستشهد به للمفسر ذوى
عدل لا غير احتمال المجاز الذى في الأمر
والخصيص الذى في مجرور منكم
لا شافيه والعدالة تقصد للقبول
لا التحمل وهذا لأن كون الكلام مفسراً
لا يكاد يوجد لا سيما في كلام الشارع
لأنه إن كان خبراً فمحكم

شئين وضرب لهما مدة كانت المدة المضروبة مدة لكل منهما بكمالهما نحو فلان
على ألف درهم وخمسة أفرقة خطبة إلى شهرين يكون الشهران أجلاً لكل
واحد من الدراهم والخطبة لأنه قام النقص ههنا في الحمل وهو قوله عليه
السلام الولد لا يبقى في بطن أمه أكثر من سنتين ففي الفصل على ظاهره اعنى
ثلاثون شهراً وإنما كان ظاهراً في هذا المعنى لأنصلاً لأنها سبقت لمدة الولادة
على الولد لا لبيان مدة الرضاع ثم لما كانت الآية المذكورة نصاً في حولين رجحت
على الظاهر لكونه أقوى وحمل الظاهر على الاحتمال البعيد اعنى كون ثلاثون
شهراً مدة لمجموع الأمرين بأن جعل ستة أشهر منها أقل مدة الحمل والباقي منها
اعنى سنتين للفصل وفيه جمع بين الدليلين ومنه ظهر قوة قول الامامين من ان
مدة الرضاع حولان ونصف (قوله لأن سوفه لبيان الشفاء) أى لا لبيان
جمله شرب ابوال الأبل والالكان نصافيه اعلم ان محمد ذهب الى ان بول ما يؤكل
ظاهر محل شربه علاجاً بحديث العربيتين وقال ابو حنيفة وابو يوسف انه نجس علاجاً
بحديث استزوا من البول ورجحوا قوله لأن حديثهما نص في مدلوله
وحديث محمد ظاهر والنص راجح على الظاهر (قوله فخرج عليه) أى على المفسر
ولذا قلنا ان صاحب العذر اذا توضأ في الوقت يصلى بذلك الوضوء ما شاء من فرض
الوقت وغيره في ذلك الوقت خلافاً للشافعي فإنه قال لا يصلى بذلك الوضوء الا تلك
الصلاة علاجاً بقوله عليه السلام تنوضاً لكل صلاة (قوله تعارض المفسر
مع المحكم آه) حاصله ان الآية الأولى مفسرة في قبول شهادة العدول والثاني
محكم لأن التأيد الحقى بياناً فلا يحتمل السخح والأول بعمومه يوجب قبول
شهادة المحدود بالقذف اذا تاب وعدل والثاني يوجب رده فخرج على المفسر
فيتم له (قوله فهو نص فيها) اقول ذكره استطرادى تأمل (قوله
المقتضى) صفة لقوله تعالى (قوله للتأيد) أى المدلول عليه بلفظ أبداً اقول
به هنا بحث وهو ان قوله تعالى لا تقبلوا لهم شهادة أبداً محكم في رد شهادة المحدود
في القذف وأما كون قوله تعالى وأشهدوا ذوى عدل منكم مفسراً في قبول
شهادة المحدود في القذف فمنوع فلا تعارض بينهما حتى يرجح المحكم على
المفسر تأمل (قوله واعتراض بانا لا نسلم ان الأول أم لا) اعنى أنا لا نسلم ان أشهدوا
في قوله تعالى وأشهدوا ذوى عدل مفسر لأنه امر يحتمل الإيجاب والندب
بالاشتراك اللفظي أو المعنوي أو بالحقيقة والمجاز ولأنه قد خص منه الأشهاد
بلا اعنى والعبد ولا نسلم ان الأشهاد إنما يكون للقبول لجواز ان يكون التحصيل

وان كان انشاء فلذلك نوع منه محتملات مجازية وكذا كونه محكما كاللهي في لا تقبلوا فالتحقيق يقتضي ان يكون التمثيل لهما بقيد من الكلام لا بجموعه كالمفعول في اقلوا المشركين كافة والا فاحتمال ان يراد بالقتل الضرب الشديد مجازا واحتمال الامر للمعاني المجازية باق فكيف مفسرا (اذا تساوبا) اي الادنى والاعلى وهو قيد لقوله فيسقط (رتبة) بان يكونا متواترين او مظهرين او خبيئ واحد فلا يرجح نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب كما في قوله نعم حتى تنكح زوجا غيره فانه ظاهر في انها ناكحة نص في ثبوت الحرمة الغليظة وقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وان كان نصا في اشتراط الولي المتأني لكونها ناكحة لا يقوى على معارضة ذلك الظاهر وعلى هذا ففسر (واما الخفي) لما فرغ من اقسام الظهور شرع في اقسام الخفاء ولما كانت هذه الاقسام متباعدة باختلاف عرف كلا منهما بحيث لا يتناول الآخر فقال (فاخفي مراده بعارض غير الصيغة)

كشهادة الاعمي والمحدود بالقذف في باب النكاح فانها لمجرد الحمل لا للاداء واجيب بطريق الحل بان المفسر في الآية ليس اشهدوا كما زعمه المانع بل قوله تعالى ذوى عدل واحتمال المجاز والاشترك في اشهدوا واحتمال التخصيص في مجرور منكم لا ينافي في كون ذوى عدل مفسرا لاختلاف الحل ومعنى المفسر اعني العدالة لا تحفل غير القبول لانها لم تقصد الا للقبول لا للحمل وان احتمله الاشهاد اقول هذا الجواب لا يدفع ما ذكرناه من البحث (قوله ان يكون التمثيل لهما) اي للمفسر والحكم وقوله بقيد من الكلام فان قوله واشهدوا وذوى عدل منكم مفسر في قبول شهادة المحدود بالقذف باعتبار قيد ذوى عدل لا بجموعه وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا محكم في عدم قبول شهادة تهم بقيد ابدا لا بجموعه (قوله فالتحقيق يقتضي) هذا التحقيق مبني على اعتبار احتمال المجاز مطلقا وان لم ينشأ عن دليل وقد تقدم ان الاحتمال الغير الناشئ عن دليل ليس معتبرا (قوله نص في ثبوت الحرمة الغليظة) اعما ذكره استطرادا لان المقصود بيان كونه ظاهرا في كون المرأة ناكحة بغير ولي توضيحه انهم اختلفوا في ان عبارة النساء نفسها بلاولى هل هي صحيحة في النكاح ولا قال علماءنا انها صحيحة حتى ينعقد نكاح الحرة العاقلة برضاها وان لم يعقد عليها بولي بكر اكانت او ثيبا وقال مالك والشافعي لا ينعقد بعبارة النساء بدون الولي سواء زوجت نفسها او بنتها او امها مستدلين بقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي فانه نص في عدم النكاح بعبارة النساء بدون ولي ولا صحابنا قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره لانه ظاهر في تحقق النكاح من المرأة لانه اضاف النكاح الى المرأة وذلك دليل تصور النكاح منها ونص في ثبوت الحرمة الغليظة بالطلاق الثلاث ولا يعارض خبر الواحد ولو نصا الكتاب ولو ظاهرا فيجب تأويل خبر الواحد وحله على نفي الكمال توفيقا بين الأدلة (قوله متباعدة) لانه يعتبر في كل من هذه الاقسام عدم ما يعتبر في الآخر من منشأ الخفاء فان منشأ الخفاء في الخفي غير الصيغة وفي المشكل والمجهل والمنشابه هي الصيغة ثم الاعتبار في المشكل عدم احتياجه الى البيان وفي المجهل والمنشابه الاحتياج اليه ثم في المجهل رجاء ورود البيان وفي المنشابه عدم رجائه بخلاف اقسام الظهور كما تقدم (قوله فاخفي مراده بعارض غير الصيغة) الظاهر انه يدل من عارض لاصفة له والالفهم منه جواز اطلاق العارض على الصيغة وذاباطل قال فخر الاسلام الخفي اسم لكل ما اشبهه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة

وفسر شروحه المعنى بالمعنى اللغوي والمراد بالحكم الشرعي وقالوا ان معنى
 السارق لغة هو آخذ مال الغير خفية وهو مشتبه في حق الطرار والنياش
 وحكمه وهو وجوب القطع خفي في حقهما بعارض غير الصيغة اعني
 اختصاصهما باسمين آخرين يعرفان بهما اعني الطرار والنياش واختلاف
 الاسماء يدل على اختلاف المعاني والمسمى فبعد ابهذا العارض عن اسم السرقة
 فخفي وجوب القطع في حقهما والمصنف ترك بيان اشتباه معناه اللغوي
 في حقهما واقصر على خفاء المراد لان المقصود الاصل بيان مرتبة ثبوت الحكم
 الشرعي بهذه الاقسام لا بيان اشتباه معناه اللغوي وعدم اشتباهه فان قيل
 لانسلم ان تغاير الاسماء يستلزم تغاير المعنى فان ليشا واسدا متغايران ولا تغاير
 في المعنى فلم لا يجوز ان يكون السارق والطارر والنياش كذلك قلنا ذلك يستلزم
 التولد في وهو خلاف الاصل على ان المراد بالتغاير هو التغاير في الاستعمال وليست
 واسدا لا يتغايران في الاستعمال بخلاف السارق والطارر والنياش فانها متغايرة
 في الاستعمال فان قيل انه ممنوع بقوله عليه السلام سارق امواتنا كسارق
 احيائنا قلنا كلامنا في الاستعمال الحقيقي ولا نسلم ذلك في الحديث فان قيل ان قول
 المصنف بعارض غير الصيغة مخالف لما ذكره شمس الائمة فانه قال بعارض
 في الصيغة اجيب بوجهين احدهما ان مراد شمس الائمة ان الخفاء في الصيغة
 بالعارض لان يكون بنفس الصيغة فلا فرق بين العبارتين لان الخفاء العارض
 في الصيغة مغاير لها تغاير الظرف للمظروف والثاني ان المراد بالصيغة في كلام
 المصنف نظم الآية بعني السارق والسارقة وفي كلام شمس الائمة صيغة الطرار
 والنياش مثلا فلا خلاف بينهما في المعنى (قوله حتى نصح مقابلته اه) اعلم ان
 المتقابلين ان كانا وجود بين ويمكن تعقل احدهما بدون الآخر فتقابل تضاد
 كالسواد والياض وان لم يكن تعقل احدهما بدون الآخر فتقابل تضاد كالاوبة
 والبنوة وان كان احدهما وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا
 للاتصاف بالوجودي بحسب شخصه كالعمى بحسب شخصه الانساني او بحسب
 نوعه او جنسه فتقابل عدم وذلكة حقيقيين وان اعتبر كون الموضوع مستعدا
 للاتصاف بالاهر الوجودي في وقت يمكن اتصافه بهما عدم وملكة مشهورين
 وان لم يعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودي لا بحسب شخصه ولا
 نوعه ولا جنسه ولا في وقت يمكن اتصافه بهما فتقابل سلب واجاب بخو زيد بصيرايض
 بضمير هذا على اصطلاح العقول واما على اصطلاح الاصول فقد يطلق على كل

فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي
 المراد منه بنفس الصيغة حتى نصح
 مقابلته للظاهر الذي ظهر المراد منه
 بنفسها قلنا الخفاء بنفسها فوق الخفاء
 بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه
 بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب
 الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر
 (كالسارق) فان لفظ السارق خفي
 (في) حق (الطارر والنياش)
 لاختصاصهما باسميهما (وحكمه
 اعتقاد خفية المراد) من اللفظ الخفي
 (ثم النظر في ان اختفاء) اي اختفاء
 اللفظ فيما خفي فيه (لمزية) لما خفي فيه
 على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي
 تعلق به الحكم (فبشمله) اللفظ وبثبت
 في حقه الحكم كالطارر فانه سارق كامل
 يأخذ مع حضور المالك ويقظته فله
 مرتبة على السارق من البيت في معنى
 السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية
 فيقطع (او نقصان)

لما خفي فيه عما هو ظاهر فيه في ذلك المعنى (فلا يشمله) اللفظ ولا يثبت الحكم في حقه كالباش فانه ناقص
عن السابق في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع (٤٠٨) (واما المشكل فاخفى مراده بحيث

من هذا التقابل اسم الضئد فانهم ارادوا بالضد ما يقابل الشيء غاية الخلاف سواء
كانا وجوديين او احدهما وجودي والاخر عدمي فالحق ان كان وجوديا مثل
الظهور فالتقابل بينهما تقابل التضاد والافالعدم والملكة على اصطلاح العقول
والتضاد على اهل الاصول (قوله لم يكن في اول مراتب الحفاء) بل يكون مشكلا
او مجملا لا زدياد خفيه فلا يكون مقابلا للظاهر بل يكون مقابلا للنص او المغش
(قوله في حق الطرار والنباش) واما في حق كل سارق يعرف باسم السارق
لا باسم آخر فهو ظاهر فيه لا خفي (قوله اي اختفاء اللفظ) اي كون اللفظ خفيا
في المعنى الذي كان اللفظ خفيا فيه اما لان زيادة ذلك المعنى على المعنى الظاهر من ذلك
اللفظ في المعنى الذي تعلق به الحكم اول نقصان فيه فان كان الاول يشمله اللفظ
ويثبت في حقه الحكم كالسارق فانه ظاهر في حق كل سارق من البيت خفية
وخفي في الطرار واللفظ يشمله لكونه زائدا على المعنى الظاهر فثبت في حقه الحكم
الشرعي وهو وجوب القطع وان كان الثاني لا يشمله اللفظ ولا يثبت في حقه
الحكم الشرعي كالسارق بالنسبة الى النباش كما ذكره المصنف (قوله في المعنى
الذي) كل من على والظرف متعلق بعمية والمراد بالمعنى هو معنى السرقة
وبالحكم وجوب القطع (قوله فيشمله اللفظ) اي يشمل لفظ السارق ذلك
المعنى الذي خفي اللفظ فيه ويثبت في حقه الحكم بطريق الدلالة بخلاف النباش
فانه لا يلحق بالسارق ولا يثبت في حقه الحكم لاقياسا ولا دلالة لنقصانه (قوله
سمى به لدخوله في اشكاله) جمع شكل بمعنى مثل من قولهم اشكل الرجل اذا دخل
في اشكاله وامثاله كما يقال احرم اذا دخل في الحرم ولما كان في النص زيادة
الظهور على ظهور الظاهر صار المشكل ضد له لان الحفاء فيه غرق الحفاء
في الخفي حتى لا يزال الا باتا مل بعد الطلب ولا يكتفي فيه بمجرد الطلب كما يكتفي
في الخفي وهو نظير رجل اغترب عن وطنه فاختلط بامثاله فانه يطلب اولاً في ابن
هو ثم يتأمل فيه ليميز عن امثاله ثم المشكل على توطين احد هما ما يكون خفاؤه
لعموم في المعنى المراد والثاني لاستعارة بديهة والاول كما في قوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب بالاجماع وتصل باطنه
ساقط بالاجماع لتعذر وقوع الاشكال في داخل الفم والانف بالمعنى المذكور
اعني انه دخل في اشكاله لانهما دخلا في ظاهر البدن وباطنه لانهما ظاهرا
من وجه حقيقة وحكما اما حقيقة فلانهما متفتح نظرا داخلهما ولما حكما فلان
صوم لا يفسد بدخول شيء فيهما واطن من وجه حقيقة وحكما اما حقيقة فلا

لا يدرك ذلك المراد (الا باتا مل)
والتفسير سمي به لدخوله في اشكاله
وامثاله وهو قسمان لان ذلك الحفاء
(اما لغرض في المعنى) المراد ودقة
فيه (نحو وان كنتم جنبا فاطهروا)
فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل
باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه
باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم
بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى
لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبر
بالوجهين فالخفي بالظاهر في الطهارة
الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة
وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله
في الحدث الا صغرو هذا اول من العكس
لان قوله وان كنتم جنبا فاطهروا
بالتشديد يدل على المبالغة لا قوله فاغسلوا
وجوهكم فان قيل معنى التطهر معلوم
لغة وشرعا لكنه مشتبه في حق داخل
الفم والانف كالسارق فيكون خفيا قلنا
لا نسلم انه معلوم فانه عبارة عن غسل
جميع ظاهر البدن وفيه غرض لا يعلم قبل
الطلب والتأمل انه هو البشرة والشعر
مع داخل الفم والانف او بدونه هذا
والاحسن ان يجعل منشأ الاشكال المبالغة
المستفادة من اطهر فانهما نحتمل
ان تكون من جهة الكيفية بان يجب
الدلك كما ذهب اليه مالك وان تكون
من جهة الكمية بان يجب غسل
ما هو ظاهر من وجه فبعد ما نظر
في المحامل وتؤمل ظهر ان المراد

هو الثاني

فإذا وضح الاشكال اندفع الاشكال (أو)
 ذلك الخفاء (لاستعاره بدليعة) لا يطلع على
 مرادها إلا بعد دفع (نحو قوارير من
 فضة) أي كسوت منها وهي مع
 بياض الفضة وحسنها في صفاء
 القوارير وشبهها فاستعبر القوارير لربما
 يشبهها في الصفاء والشفف استعارة
 الاسد للشجاع ثم جعلت من الفضة
 مع أنها لا تكون إلا من الزجاج فجاءت
 استعارة غريبة بدليعة (وحكمه اعتقاد
 حقيقة المراد ثم الطلب) أي النظر في محامله
 (ثم التأمل) أي التكلف في الفكر (ليظهر
 المراد) الطلب في اشكاله وامثاله (وإما
 الجمل فما خفي مرادة بحيث لا يدرك
 إلا ببيان برجي) كمن اخترب عن وطنه
 بحيث انقطع أثره ولهذا سمي مجعلاً لأن
 الأجمال في اللغة الإبهام وقوله برجي
 احتراز عن التشابه فإن بيانه لا يرجح فإن
 قيل إذا نزل آية لا يعلم معناها بالتأمل
 لا يمكن أن يعلم إلا ببيانها هل برجي
 فتحكم بكونها مجعلاً أو لا يزد فلا برجي
 فتحكم بكونها متشابهة الجيب بأنه لابد
 أن ينظر فيها أنها هل تتعلق بكيفية
 العمل أو لا

قد ينضم فلا يرى داخله وإما حكماً فلأن ابتلاع ريقه لا يفسد صومته فمما ملنا
 بعد الطلب فالحقنهما بالظاهر في الجناية وبالباطن في الموضوع لأن قوله تعالى
 فاطهر وأبدل على المبالغة وغسل جميع المبدن فيجب الاتصال للملء جميعه
 ملائكة في الواجب في الموضوع غسل الوجه بلامبالغة فلا يجب غسل داخل الفم
 والأنف هكذا ذكره في الكشف وقال هذا معنى فقهي لطيف ولكن ما ذكره
 لا يصلح مثلاً لأن المشكل ما كان في نفسه اشتباه وليس ما ذكره كذلك
 لأن معنى التطهر معلوم لغة وشرطاً ولكن اشتباه بالنسبة إلى الفم والأنف كاشتباه
 لفظ الفارق بالنسبة إلى الطراز والناس فكان من نظر الحق في دون المشكل
 واجب عند بيان الاشكال في داخل الفم والأنف بأنه من ظاهر البدن أو من
 باطنه لا يقال أنه بمجرد الطلب الأبعد التأمل فإنه بعد التأمل علم أنه داخل
 في ظاهر البدن في باب الغسل وفي الباطن في باب الموضوع وهذا شأن المشكل
 دون الحق فإن الحق يظهر بمجرد الطلب بلا حاجة إلى تأمل وكون معنى التطهر
 معلوماً لغة وشرطاً لا يضر في اشكاله لأنه ليس محل الاستشهاد ولقائل أن يقول
 إن المشكل ما يكون الاشتباه في نفسه بدخوله في اشكاله لا ما يكون الاشتباه
 في متعلقه وعلى ما ذكره المحجب يلزم أن يكون الاشتباه في متعلقه لأن الأنف
 والفم من متعلق التطهر الذي هو المشكل ولهذا قال الشارح ولا حسن
 لأن يجعل منشأ الاشكال المبالغة المستفادة من الاطهار أنها من جهة الكيفية
 أو من جهة الكمية وبعد التأمل علم اتهام من جهة الكمية (قوله وهي مع بياض
 الفضة) للضمير راجع إلى الإكواب المذكورة في الآية أي الإكواب مع
 بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشبهها يعني أن للفضة صفة كمال
 وهي نقاسة جوهرها وبياض لونها وحسنها وصفة نقصان وهي أنها لا تصفو
 ولا تشف والقارورة البضا صفة كمال وهي الصفاء والشفف وصفة نقصان وهي
 خباسة الجوهر فعرف بعد التأمل أن المراد اتصاف الإكواب بصفة كمال من
 ركن من القوارير والفضة (قوله وإما الجمل فما خفي آه) وذلك لأن الجمل
 في مقابلة المفسر من أقسام الظهور والمفسر بلغ في الوضوح إلى غاية لم يبق فيه
 إلا احتمال واحد وهو احتمال النسخ فكذلك الجمل بلغ في الخفاء إلى غاية لا يدرك
 إلا طريق واحد وهو اليأس من الجمل لا بالطلب والتأمل وقد عرفه فخرج
 إلا سلام بقوله هو ما زددت فيه للمعاني واشتباه المراد اشتباهها لا يدرك بنفس
 الاستعارة بل بالرجوع إلى الاستشهاد ثم بالطلب ثم بالتأمل في ذلك واعتبر ضواً عليه

فان كانت من الاول يرجى بيانها قطعاً
لان العمل بدون البيان محال والا فلا
(وهو) اى المجمل انواع ثلاثة لانه (اما
ان لا يفهم معناه لغة) وسببه غرابية اللفظ
كالهلوع مثلاً (او) فهم ذلك المعنى
لكنه (لم يرد) بل اريد معنى اخر وسببه
ابهام التكلم كالربا والصلاة والزكاة
(او) ذلك المعنى اللغوى (متعدد) والمراد
واحد منه (و) لم يمكن تعيينه اذ
(لا ترجح) لاحدها على الآخر كما
في المشترك وسببه اما تعدد الوضع
او الغلبة عن الوضع الاول ان كان
الواضع غيره تعالى (وحكمه اعتقاد
حقبة المراد والتوقف الى بيان المجمل)
ما اراد بالمجمل (ثم الطلب ثم التأمل ان
احتاج) المجمل اليهما بعد البيان حتى
اذا لحقه من اول الامر بيان شاف
لا يحتاج اليهما (وهو) اى بيان المجمل
(تفسير ان شفى وافاد) انقطع بحيث
لا يبقى بعده شبهة ولا احتمال كتفسير
الصلاة والزكاة

بان قوله ازدحت فيه المغابى مستدرك اذ يكفيه ان يقال هو ما شبه المراد
اشتباهاً لا يدرك الا بالاستفسار كما قال شمس الأئمة واجب بان الامر فيه سهل
لانه تعريف لفظي ذكر فيه ما يدل على بعض اسباب الخفاء بانواعها مصرحات ذكرها في التعريف
والمصنف لما ذكر فيما بعد اسباب الخفاء بانواعها مصرحات ذكرها في التعريف
وقال ما خفي مراده بحيث لا يدرك الا ببيان يرجى وجعله نظير من اغترب عن
وطنه بحيث انقطع اثره فان من انقطع اثره وعلا منه يحتاج حينئذ العلم به
الى الاستفسار فان خبر بخبر شاف فيها والا فيحتاج بعده الى الطلب ثم الى التأمل
في اماراته ولا يخفى عليك ان الطلب والتأمل بعد الاستفسار والبيان لا يسا في
طلبه قبله على ما هو المحل فانه يطلب المراد منه اولاً ثم يتأمل ثم يرجى البيان لعدم
حصول الوقوف على المراد بالطلب والتأمل ثم البيان ان كان شافياً فيها والا
فيحتاج الى الطلب والتأمل ايضا وكذا الحال في النظر المذكور (قوله وسببه
ابهام التكلم كالربا) في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا فانه في اللغة
اسم للزيادة وهو ليس بمراد في الآية قطعاً اذ البيع لم يشرع الا للاسترباح
والاستثناء فلا يمكن الوقوف عليه بالطلب والتأمل لخفاء مراد التكلم بابهامه
ولم يعلم ان المراد اى فضل فيكون مجحلاً فاحتجج الى بيان المجمل وقد بينه النبي عليه
السلام في حديث الاشياء الستة من غير حصر عليها اذ لم يذكر شيئاً من ادوات
الحصر بان المراد به فضل خال عن عوض مشروط في العقد ولكن البيان غير شاف
ولا مفيد للظن لبقائه مجحلاً فيما وراء الستة كما كان قبله فاحتجج بعد ذلك الى
الطلب والتأمل ليعرف عللة الربا والحكم في غير الاشياء الستة فتأملوا واختلفوا
في ذلك فقالت الحنفية العلة القدر مع الجنس والشافعية الطعم مع الجنس
والمالكية الاقنيات والادخار وقوله والصلاة والزكاة فان الصلاة في اللغة الدعاء
وهو غير مراد وقد بينها النبي عليه السلام بفعله بياناً شافياً فكان بعد البيان مفسراً
والزكاة هي التماء وهو غير مراد وقد بينها النبي عليه السلام بقوله هاتوا ربع عشر
اموالكم بياناً شافياً ولك ان تجعل الصلاة والزكاة من قبيل الربا وذلك ان الصلاة
في اللغة هو الدعاء وهو غير مراد وقد بينها النبي عليه السلام بفعله بياناً غير شاف
فيطلب المعنى المراد اهو التواضع والخشوع او الاركان الخصوصية ثم يتأمل
استدعى الى صلاة الجنائز ام لا اما الزكاة فانها هي التماء في اللغة وهو غير مراد
فيطلب المعنى الذي وجبت الزكاة لاجله اهو ملك نصاب خال عن الدين
او مشغول به ثم يتأمل فيه للتعبئة كذا في التقرير (قوله وسببه) اى سبب التعدد

والاشتراك في المعنى وفي التلويح ان سبب وقوع الاشتراك هو الوضع لكل واحد
 من المعنيين اما ابتداء أن كان الواضع هو الله واما قصد الابهام او لغفلة عن الوضع
 الاول ولاختلاف الواضعين ان كان الواضع غير الله فعلى هذا لا ينفى
 ما في كلامه من الرككة (قوله يحدث المسح على الناصية) المروي عن المغيرة
 ابن شعبة ان النبي عن السلام توصاً ومسح بناصيته اختلفوا في مقدار مسح
 الرأس فقال الشافعي المفروض فيه اقل ما ينطلق عليه اسم المسح لاطلاق
 قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم والطلق يسقط بالاذنى ولو شعرة وقال مالك
 الاستيعاب لان الكتاب مجمل بيته عليه السلام بفعله فانه توصاً ومسحاً رأسه
 واستوعب رواه البخاري قلنا ان محكم الآية دل على فرضية المسح والحقيقة
 لا يمكن وجودها الا في ضمن الفرد المعين وذلك اما الاقل والاستيعاب او ما بينهما
 ولما بطل الاقل اعدم صدوره عن النبي عليه السلام قصدا والاستيعاب لتركه
 عليه السلام الى الناصية اذ لو كان فرضاً لتركه تعين ما بينهما وذلك مجمل
 لاحتمال الثلث والرابع وغيرهما فبيته عليه السلام بفعله حيث مسح مقدم رأسه
 رواه البيهقي واما بيانه بحديث الناصية ففيه بحث لانه انما يصح بياناً لو اقتضى
 ذلك استيعاب المسح بناصيته وهو ممنوع لجواز ان يكون الباء فيه للتبعيض
 ولو سلم انه للبيان لكن يجوز ان ذكر الناصية لدفع توهم انه مسح على الفؤد
 او القidal ولو سلم ذلك فلا ذلك فلا نسلم كون الناصية مقدار الربع بل هو اقل ولو سلم
 فلم لا يجوز ان يكون الاقتصار عليها بناء على عذر السفر لوروده فيه لانه ورد
 في سفره عليه السلام لالكون الواجب هو ذلك المقدار فالاولى بيان مجمل آية
 بحديثه البيهقي لان مقدم الرأس مقدار الربع غالباً (قوله هذا الحكم) اى مقدار
 مسح الرأس واما انكار نفس المسح فكفر لثبوته بمحكم الآية (قوله بواسطة
 استناده الى الكتاب) لان الحكم بعد البيان مضاف الى المبين اسم مفعول لا الى
 المبين اسم فاعل (قوله من غير حصر بالايجاع) اولم يوجد شيء من ادوات
 الحصر او انعقد الاجاع على ان الربا غير محصور عليها فبقي الحكم فيما وراء ذلك
 مجملاً مشكلاً (قوله واما التشابه) اعلم انهم اختلفوا في ان القرآن كله محكم
 او كله متشابه او بعضه محكم وبعضه متشابه والتشابه هو الثالث كما صرح به
 السبوطي واحتج الاول بقوله تعالى كتاب احكمت آياته والثاني بقوله تعالى
 كتابا متشابهاً والثالث بقوله تعالى منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر
 متشابهات والمراد باحكام احكامه بمعنى اتقانها عن تطرق النقص ونقوله كتاباً

(وتأويل ان افاد الظن) بالمراد كيان
 مقدار مسح الرأس بحديث المسح على
 الناصية فان الكتاب مجمل عندنا في حق
 المقدار وقد لحقه بيان يفيد الظن فكان
 ما ولاول هذا لا يكفر جاحد هذا الحكم
 وان سمي فرضاً بواسطة استناده الى
 الكتاب (والا) اى وان لم يفد اليان
 الظن ايضاً (فالا) جمل يتقلب الى
 الاشكال) فان البيان اذا لم يفد الظن
 بالمراد يحتاج الى الالى الطلب والنظر الى
 المحققات ثم الى التأمل في استخراج
 المراد منها فيكون مشكلاً ثم اذا استخرج
 يكون ما ولاكارباً فانه محلى بالام
 فيستغرق جميع انواعه والنبي عليه
 السلام قد بين الحكم في الاشياء الستة
 من غير حصر بالايجاع فبقي مشكلاً
 فيما وراء الستة ثم لما استخرج المراد وحكم
 بان غلته هي القدر والجنس صار ما ولا

متشابهات تشابه بعضها بعضاً في الحق والصدق أو يقال أحكمت بعض آياته
ومتشابهات بعض آياته فيكون جملة بين الدليلين وهو الأصل عند التعارض وعدم
الترجيح ثم اختلفوا في تعريفهما قيل المحكم ما عرف المراد منه بالظهور
أو بالتأمل والمتشابه ما استأثر الله تعالى بعلمه كقيام الساعة وخروج الدجال
والحروف المقطعة في أوائل السور وقيل المحكم ما وضع معناه والمتشابه نقيضه
وقيل المحكم ما لا يحتمل من التأويل أو وجهها واحداً والمتشابه ما يحتمل أو جهلاً
وقيل المحكم ما كان معقول المعنى والمتشابه بخلافه كعدد الصلوات واختصاص
الصيام برمضان وقيل المحكم ما استقل بنفسه والمتشابه ما لا يستقل بنفسه
الابردة إلى غيره وقيل المحكم ما لم تكرر الفاظه والمتشابه بخلافه وقيل المحكم
ما يعمل به والمتشابه هو الذي يؤمن به ولا يعمل وما ذكره المصنف قريب منه إلى
غير ذلك ثم اختلفوا في كيفية التشابه هل يمكن الاطلاع للعباد عليه أو لا يعلمه
إلا الله على قولين كما سألني (قوله وأما النبي عليه السلام فرما يعلمه) اختلفوا
في أن النبي عليه السلام هل علم التشابهات أو لا قيل علم ولكن الله تعالى
أمره بكنهه وعدم اظهاره قيل وهو الحق (قوله وهو نوحان) قال الراعي الآيات
ثلاثة اضرب محكم على الاطلاق ومتشابه على الاطلاق ومحكم من وجه متشابه
من وجه والمتشابه بالجملة ثلاثة اضرب متشابه من جهة اللفظ ومن جهة المعنى
ومن جهة هما والاول ضربان أحدهما يرجع إلى الالفاظ المفردة من جهة
الغربة نحو الاب في قوله تعالى وإمامنا إياكم والإشراك كاليد والعين وثانيهما
يرجع إلى جملة الكلام المركب وذلك ثلاثة اضرب ضرب لاختصاص الكلام
نحو وإن خفتم أن لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم وضرب لسطه
نحو ليس كمثل شيء لانه أو قيل ليس مثله شيء كان اظهر للسامع وضرب لتظيم
الكلام نحو أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً فيما والمتشابه من جهة المعنى
أو صاف الله تعالى وأوصاف القيامة والمتشابه من جهة هما خمسة اضرب الاول
من جهة الكمية كالعموم والخصوص الثاني من جهة الكيفية كالوجوب
والندب الثالث من جهة الزمان كالناسخ والمنسوخ الرابع من جهة المكان
ومورد النزول الخامس من جهة الشروط التي يصح بها الفعل وبفسه كشرط
الصلاة والتكاح ثم قال وهذه الجملة إذا قصرت علم أن كل ما ذكره المفسرون
في تفسير المتشابه لا يخرج عن هذه التقاسيم وذكرنا لكل منها مثلاً ثم قال إن
جميع المتشابه على ثلاثة اضرب ضرب لأسبيل إلى الوقوف عليه كوقت الساعة

(وأما المتشابه فما انقطع رجاء معرفة
مراده) أي للامة وأما النبي عليه السلام
فرما يعلمه بإعلام الله تعالى كذا قيل
(وهو) نوحان الاول (متشابه اللفظ
إن لم يفهم منه شيء كمنطحات أوائل
السور)

نحوه وبس ميمت بالقطعات لانها اسماء حروف يجب ان يقطع كل منها

عن الآخر في التكم وتسميتها بحروف
باعتبار مدلولاتها الاصلية اولاً لان الحرف
قد يطلق على الكلمة وقبل انها ليست
من التشابه بل تكلم بالمرئىل ويل بعض
السلف اياها من غير انكار من الثافين
والاكثر من على الاول (و) الثاني متشابه
(المفهوم ان اسخا اراسته) (الزيادة
ذلك المفهوم) (كلاستواء) المفهوم من
قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
(واليد) المفهوم من قوله تعالى يد الله
فوق ايديهم (وحكمه اعتقاد حقيقة
المراد والامتناع عن التأويل) هذه
طريقة السلف ومذهب عامة اهل
السنة والجماعة من مشايخ سمرقند
واختاره الامامان فخر الاسلام وشيخ
الائمة ومن تبعهما حتى حكوا بان
السؤال عنه بدعة فان قيل فعلى هذا
الوجه لعدة من اقسام النظم من حيث
يعرف به الحكم الشرعى اذ لا يعرف به
حينئذ حكم احد الايجاب بان هذا القسم
انما ذكر استطراداً من ضرورة انحرار
التقسيم اليه فلا يلزم افادته بالحكم
وقد يجاب بان لا نسلم ان معرفة الحكم
متوقفة على معرفة المعنى بل يثبت به
معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد
والوجه والعين مثلاً اقول هذا على
تقدير صحته لا يتناول بعض انواع التشابه
فائماً بل (بناء على لزوم الوقف على
الالهي) الدال على ان تأويل التشابه
لا يعلم غير الله تعالى

وخروج التدابة والدجال وضرب له سبيل الى معرفته كالألفاظ الغريبة والاحكام
وضرب مترددينها بختص بمعرفة بعض الراسخين في العلم ويحكي على من دونهم
وهو المشار اليه بقوله عليه السلام لابن عباس اللهم فقهه في الدين وعلمه
التأويل (قوله سميت بالقطعات لانها آه) فتكون تسميتها بالقطعات
مجازاً من قبيل تسمية الدال باسم المدلول وكذلك تسميتها بالحروف مجازاً
من القبيل المذكور وقوله ولان الحرف قد يطلق على الكلمة اى في اللغة اعلم
انهم اختلفوا في القطعات على قولين احدهما انها من التشابهات والثاني
انها ليست من التشابهات واختلف اصحاب هذا القول على اقول قيل انها
اسماء السور وقيل اسم الله تعالى الاعظم وقيل انها من اسماء الله تعالى
وقيل اسماء القرآن وقيل ان كل واحد منها دال على اسم من اسماء الله تعالى وصفة
من صفاته وقيل بعضها يدل على اسماء الذات وبعضها يدل على اسماء الصفات
وقيل كل واحد منها يدل على اسماء الصفات وقيل انما ذكرها الله تعالى احتجاً
على الكفار ونهيهم الى غير ذلك من الاقوال اذ اصرقت هذا صرقت ان تسميتها
بالقطعات وبيان وجهها بقوله لانها اسماء انما يثبت على القول بعدم كونها
متشابهة لان كونها اسماء حروف قول من ينكر كونها من التشابهات كما ترى
فلا يناسب ذكره عقيب ذكر القول بالتشابه (قوله وقيل انها ليست من
التشابه) افرق اصحاب هذا القول على خمسة عشر قولاً وقد ذكرنا بعضها من قبل
ومنها ما روى عن ابن عباس ان كل حرف منها اشارة وزمن الى مدة اقوام
وأجاليهم ومنها انهار من لاهل الكتاب انه سينزل على محمد كتاب في اول سورته
حروف مقطعة (قوله كلاً استواء) اختلفوا في توجيهه على سبعة اقوال صححها
أوقاسدا والمختار انه بمعنى الاستيلاء قبل والاسلم التوقف عن تفصيل التأويل
على ما هو طريقة السلف (قوله والامتناع عن التأويل) فان قيل ان السلف
والخلف اتفقوا على ان ظاهر هذه الالفاظ اى الاستواء واليد ونحوهما ليس
بمراد بل المراد معناه المجازى فهذا تأويل فكيف يصح القول بامتناع التأويل
قلت المراد هو التأويل التفصيلي لا الاجمالي والتأويل بانه مجاز عن معنى مراد
من غير تعيين تأويل اجمالي والدليل عليه ما قاله الامام فخر الدين صرف اللفظ
عن الراجح الى المرجوح لا بد فيه من دليل يفضله وهو ما لفظي او عقلى والاول
لا يمكن اعتباره في المسائل الاحولية لانه لا يكون قاطعاً لانه موقوف على
انتفاء الاحتمالات العشرة المعروفة وانتفاؤها مظهرين والموقوف على المظهرين

وَرَجَحَتْ هَذِهِ الْقِرَاءَةَ عَلَى قِرَاءَةِ الْوَقْفِ عَلَى
وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ الدَّالَّةُ عَلَى أَنَّهُمْ
إِيضًا يَعْلَمُونَ تَأْوِيلَ الْمِثْلِ بِوُجُوهِ الْأَوَّلِ
قِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ تَأْوِيلَهُ
الْأَعْنَدُ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ بَرَفَعِ
الرَّاسِخُونَ الشَّانِي أَنَّهُمَا تَوَجَّبَ
تَخْصِصُ الْمَعْطُوفِ بِالْحَالِ لِأَنَّ قَوْلَهُ
تَعَالَى يَقُولُونَ حَالٌ مِنَ الرَّاسِخُونَ فَخَسِبَ
وَذَلِكَ غَيْرُ جَائِزٍ الثَّالثُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى ذَمَّ
مَنْ اتَّبَعَ الْمِثْلَ بِإِبْتِغَاءِ التَّأْوِيلِ وَمَدَحَ
الرَّاسِخُونَ بِقَوْلِهِمْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا
وَبَقَوْلِهِمْ رَبَّنَا لَا تَزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا
أَيُّ لَا تَجْعَلْنَا كَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ
فَيَتَّبِعُونَ الْمِثْلَ بِالرَّابِعِ أَنَّهُ الْبَقِيَّةُ بِالْظُّمِ
قَالَهُ لِمَا ذَكَرْنَا مِنَ الْقُرْآنِ مِثْلًا بِهَا جَعَلَ
الْمُطَرِّقِينَ فِيهِ فَرِيقَيْنِ الرَّائِضِينَ
عَنِ الطَّرِيقِ وَالرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ فَجَعَلَ
اتِّبَاعَ الْمِثْلِ حِظَّ الرَّائِضِينَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى
فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ
مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ
وَجَعَلَ اعْتِقَادَ الْحَقِيقَةِ مَعَ الْعِجْزِ
عَنِ الْإِدْرَاءِ حِظَّ الرَّاسِخِينَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى
وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ أَيْ
صَدَقْنَا بِحَقِيقَتِهِ سِوَاهُ عِلْمَانِهِ أَمْ لَمْ يَعْلَمْهُ هُوَ
مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْخَامِسُ أَنَّهُمَا تَوَجَّبَ
أَنْ يَكُونَ يَقُولُونَ كَلَامًا مَبْدَأً مُوَضَّحًا
لِحَالِ الرَّاسِخِينَ بِمَحْذُوفِ الْمَبْدَأِ أَيْ هُمْ
يَقُولُونَ وَالْمَحْذُوفُ خِلَافُ الْأَصْلِ
وَاجِبٌ عَنِ الْأَوَّلِ أَمَّا أَجْزَالًا فَيَأْتِيهِ
مَنْقُوضٌ بِالرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَانْهَ يَلْمُ
الْمِثْلَ بِعِنْدَ كَمْ صَرَّحَ بِهِ الْأَمَامُ فَخَرُّ الْإِسْلَامِ فِي بَابِ تَقْسِيمِ السَّنَةِ فِي حَقِّ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ

مُظَنُّونَ وَالظُّنَى لَا يَكْتَفِي بِهِ فِي الْأَصُولِ وَأَمَّا الْعَقْلِيُّ فَانْهَ يَفِيدُ صَرْفَ اللَّفْظِ عَنْ
ظَاهِرِهِ لَكُونَ الظَّاهِرُ مُحَالًا وَأَمَّا اثْبَاتُ الْمَعْنَى الْمُرَادِ فَلَا يُمْكِنُ بِالْعَقْلِ لِأَنَّ طَرِيقَ
ذَلِكَ تَرْجِيحُ مَجَازٍ عَلَى مَجَازٍ وَتَأْوِيلٍ عَلَى تَأْوِيلٍ وَذَلِكَ تَرْجِيحُ الْإِمْكَانِ بِالْإِمْكَانِ
الْفُظِّيِّ وَالْإِمْكَانِ الْفُظِّيِّ فِي تَرْجِيحِ ضَعِيفٍ لَا يَفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ وَالظَّنَّ لَا يَعْمَلُ عَلَيْهِ
فِي الْمَسَائِلِ الْأَصُولِيَّةِ الْقَطْعِيَّةِ فَلِهَذَا اخْتَارَ الْمُحَقِّقُونَ مِنَ السَّلَفِ وَالْخَلِيفِ بَعْدَ
إِقَامَةِ الدَّلِيلِ الْقَاطِعِ عَلَى أَنَّ حُلَّ اللَّفْظِ عَلَى ظَاهِرِهِ مُحَالٌ تَرَكَ الْخَوْضَ فِي تَعْيِينِ
التَّأْوِيلِ هَذَا كَلَامَهُ (قَوْلُهُ الْأَوَّلُ قِرَاءَةُ ابْنِ مَسْعُودٍ) أَخْرَجَ عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ ابْنِ
عَبَّاسٍ أَنَّهُ كَانَ يَقْرَأُ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَيَقُولُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ آمَنَّا بِهِ وَقَالَ
السِّيُوطِيُّ هَذِهِ الْقِرَاءَةُ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْوَأُولَ لَا يَسْتَنَافُ لِلْعَطْفِ لِأَنَّ هَذِهِ الرِّوَايَةَ
وَأَنَّ لَمْ تَثْبُتْ بَيْنَهُمَا الْقِرَاءَةُ فَاقْلُ دَرَجَاتُهُمَا أَنْ تَكُونَ خَبْرًا بِإِسْنَادٍ صَحِيحٍ إِلَى تَرْجِمَانِ
الْقُرْآنِ فَيَقْدُمُ كَلَامُهُ عَلَى مَنْ دُونَهُ وَمُرَادُهُ بِتَرْجِمَانِ الْقُرْآنِ ابْنُ عَبَّاسٍ يَعْنِي أَنَّ
رِوَايَةَ ابْنِ عَبَّاسٍ تَدُلُّ عَلَى رَجْحَانِيَّةِ قِرَاءَةِ الْوَقْفِ عَلَى إِلَّا اللَّهُ فَكَانَ كِلَاهُمَا قِرَاءَتَيْنِ
مَرْجُوَّتَيْنِ لِقِرَاءَةِ الْوَقْفِ عَلَى إِلَّا اللَّهُ فَامْتَنَعَ التَّأْوِيلُ (قَوْلُهُ بَرَفَعِ الرَّاسِخُونَ) لِأَنَّهُ
لَوْ كَانَ مَعْطُوفًا عَلَى اللَّهِ لَكَانَ مَجْرُورًا فَعَمِلَ أَنَّهُ لَيْسَ بِمَعْطُوفٍ عَلَى اللَّهِ وَالْقِرَاءَاتُ
بَعْضُهَا مُؤَيَّدٌ لِبَعْضِهَا فَلَمْ يَجْعَلْ مَعْطُوفًا فِي الْقِرَاءَةِ الْآخَرَى إِيضًا (قَوْلُهُ الثَّانِي
أَنَّهُمَا) رَاجِعٌ إِلَى قِرَاءَةِ الْعَطْفِ (قَوْلُهُ حَالٌ مِنَ الرَّاسِخُونَ فَخَسِبَ) لِأَنَّ جُمْلَةَ
حَالًا مِنْ مَجْمُوعِ الْمَعْطُوفِ وَالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ يَحْتَاجُ إِلَى بَلِّ قِيلَ أَنَّهُ كَفَرْنَا بِالْمَعْنَى
حِينَئِذٍ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ فَأَيُّهَا آمَنَّا بِهِ وَاللَّهُ مَبْرُءٌ عَنْهُ (قَوْلُهُ وَذَلِكَ غَيْرُ جَائِزٍ)
لِأَنَّ الْحَالَ الْمَذْكُورَ بَعْدَ الْمَعْطُوفِ وَالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ يَكُونُ حَالًا مِنْ الْمَجْمُوعِ
لَا مِنْ وَاحِدٍ مِنْهُمَا (قَوْلُهُ الرَّابِعُ أَنَّهُ الْبَقِيَّةُ) يَعْنِي أَنَّ الْآيَةَ مِنْ بَابِ الْجَمْعِ
وَالْتَفْرِيقِ وَالتَّقْسِيمِ فَالْجَمْعُ قَوْلُهُ تَعَالَى هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالتَّقْسِيمُ
قَوْلُهُ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ وَالتَّفْرِيقُ قَوْلُهُ فَأَمَّا الَّذِينَ
فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَلَا يَدَّ مِنْ جَعَلِ قَوْلَهُ وَالرَّاسِخُونَ قِسْمًا لَهُ بِأَنَّ وَقْفَ عَلَى إِلَّا اللَّهُ
(قَوْلُهُ الْخَامِسُ أَنَّهُمَا تَوَجَّبَ آه) يَعْنِي لَوْ جَعَلَ وَالرَّاسِخُونَ عَطْفًا عَلَى إِلَّا اللَّهُ لَكَانَ
قَوْلُهُ تَعَالَى يَقُولُونَ أَمَّا حَالًا مِنَ الرَّاسِخُونَ أَوْ كَلَامًا مُسْتَأْنَفًا يَحْذِفُ الْمَبْدَأَ
مَوْضِعًا لِلْحَالِ الرَّاسِخِينَ فَقَطْ وَكِلَاهُمَا غَيْرُ جَائِزٍ أَمَّا الْأَوَّلُ فَلَمَّا تَقَدَّمَ وَأَمَّا الثَّانِي
فَلَا أَنَّ الْحَذْفَ خِلَافُ الْأَصْلِ فَعَمِلَ هَذَا فِي جَعَلِ كُلِّ مِنْ هَذَيْنِ الْإِحْتِمَالَيْنِ وَجْهًا
مُسْتَقْلًا نَظَرْنَا مِلَّ (قَوْلُهُ أَمَّا أَجْزَالًا) حَاصِلُهُ دَلِيلُكُمْ فَاسِدٌ لِاسْتِزْمَانِهِ عَدَمَ
مَعْرِفَةِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمِثْلَ أَوْ يَقَالُ دَلِيلُكُمْ جَارِي فِي الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ

وَأَيْضًا

وأما تفصيلا فبان قراءة **١٥٥** ابن مسعود لا يدل على وجوب الوقف على الله لجواز أن يكون رفع الراحخين من قبيل الميل مع المعنى كما في قول الشاعر

ومن وجود الغياض للناس لم يدع

من السال إلا مسجنا أو مجلف

على أن قراءة الاحاد لا تعارض الدلائل

القطعية ولو سلم ذلك لكن معناه أنه لا يعلم

أحد سوى الله تعالى بنفسه لأنه لا يعلم

أحد أصلا لجواز أن يعلم بالهام الحق

كما في الغيب فإن الله تعالى قد خصه

بعلمه مع أن الأنبياء والأولياء يعلمونه

بالهام وعلى أن الوقف لا ينافي العطف

إذا قرأه أطبقوا على أن الوقف بين التابع

والمتبوع جائز أقول لا ضير فيما ذكر

أجلا وتفصيلا أما الأول فلأن كلام

فخر الإسلام ثمه إنما هو على رأي

التأخرين بدليل ما قال في أول كتابه

وعندنا لا حظ للراحخين في العلم من

التشابه إلا التسليم على اعتقاد حقيقة

المراد عند الله تعالى وأن الوقف على

قوله إلا الله واجب وأما الثاني فلأن

حل الرفع على الميل مع المعنى ميل

عن سواء السبيل لأنه خلاف الظاهر

ولا ضرورة تدعو إليه مع وجود

قراءة لزوم الوقف ودعوى قطعية

تلك الأدلة غير مسلمة عند الخصم لأنها

شبه في زعمه لا دلائل وحل معناه على

أنه لا يعلم أحد سوى الله تعالى بنفسه

تقييد للمطلق بلا قرينة بخلاف الغيب

فإن الاستثناء في قوله تعالى الأمن أو ترضى

من رسول يدل على التقييد والوقف وإن لم يناف العطف فلزومه بنفسه والكلام

أيضا والمدعى مختلف تأمل (قوله وأما تفصيلا) حاصله منع استلزام الدليل المدعى وهو أن الراحخين في العلم لا يعلم تأويل التشابهات يعني لا نسلم أن دليلكم يدل على مدعاكم وإنما يدل أن لودل قراءة ابن مسعود على لزوم الوقف على الله ولكن دلالة عليه ممنوع لجواز أن يكون الراحخين في العلم مرفوعا معطوفا على الله المجرور راية لجانب المعنى ولو سلم أنها تدل على لزوم الوقف على الله ولكن لا يلزم منه مدعاكم على الله وإنما يلزم أن لو كان بين قراءة ابن مسعود وبين الأدلة القطعية الدالة على عدم اختصاص معرفة تأويل التشابهات لله تعالى تعارض لكنه لا تعارض بينهما لأن الظني لا يعارض القطعي لا يقال قراءة ابن مسعود وإن كانت ظنية لكن القراءة المشهورة قطعية تعارض التي أقامها الخصم من الأدلة القطعية لأنها نقول للخصم لزوم الوقف في القراءة المشهورة لما ثبت بقراءة ابن مسعود كما هو الفرض كان ظنيا أيضا في حق لزوم الوقف ولو سلم ذلك لكن لا يلزم منه عدم معرفة الراحخين في العلم تأويل التشابهات لجواز أن يكون المراد من الاختصاص المستفاد من لزوم الوقف على الله اختصاص المعرفة بنفسه وبلا واسطة ولا يلزم منه عدم معرفة الراحخين بالهام الحق (قوله الأمسحنا) في المصباح المسحت القليل التزير يقال كسب سحتنا أي قليلا والمجلف بتشديد اللام هو الذي بقي منه بقية (قوله بالهام الحق) لأن الإلهام من أسباب العلم عندنا (قوله وعلى أن الوقف) عطف على قوله على أن قراءة الاحاد حاصله سنان أن قراءة ابن مسعود تدل على وجوب الوقف على الله لكن وجوبه لا ينافي العطف عليه فإذا لم يناف العطف عليه لا يثبت مدعاكم والمراد بالدلائل القطعية دلائل التأخرين التي أقاموها على مدعاهم (قوله إنما هو على رأي التأخرين) لا يخفى عليك أنه ذكر في صدر البحث النزاع في حق الأمة وأما النبي عليه السلام فربما يعلم التشابه بإعلام الله تعالى فالتناسب أن يقول أنه لا تنقض بالنبي إذا تنازع فيه فلا يجزى الدليل في حقه ولو سلم فما ذكره فخر الإسلام إنما هو على رأي التأخرين فلم يتخلف المدعى (قوله تلك الأدلة) أي أدلة التأخرين على مدعاهم (قوله عند الخصم) أي المتقدمين (قوله والكلام) أي كلام المتقدمين مع التأخرين (قوله ذلك التخصيص) أي تخصيص المعطوف بالحل حال حاصله منع بطلان الأزم (قوله ووجهه أنه اسحق ويعقوب نافلة) فإنه حال من المعطوف فقط مع أنه واقع بعد مجموع المعطوف والمعطوف عليه والنافلة اسم لو لم يولد ويعقوب هو ابن اسحق بن إبراهيم عليه السلام وحاصل هذا الوجه هو المتع على

من رسول يدل على التقييد والوقف وإن لم يناف العطف فلزومه بنفسه والكلام التخصيص جائز حيث لا لبس مثل قوله تعالى ووجهه أنه اسحق ويعقوب نافلة

وعن الثالث انه تعالى ما ذمهم مطلقا بل الذين اتبعوا التشابه ابتغاء التأويل الفاسد الذي يستلذه هو او يحمل اليه طبعه كالجمجمة
مثلا لقول الذي ذمهم من ظاهر النظم انه تعالى ذمهم من اتبع التشابه ابتغاء التأويل مطلقا كما ذم

﴿٤١٦﴾

طريق الحل وبيان منشأ غلط العلل (قوله الذي يفهم من ظاهر النظر) اقول
قد يترك الظاهر عند قيام الدليل على خلافه وقد وجد ههنا اعني بسوق الآية
كما صرح به التفاتنا في حاشية الكشف (قوله لكان الايق بالنظم ان يقال
آه) اجيب عنه بوجهين احدهما انه انما كان اليق لئلا ينسب قوله فاما الذين
في قلوبهم زيغ اذ لم يعهد في القرآن اما بدون اختها ورواياته مني على كون لها
ههنا تفصيلية ولا دليل عليه اذ كونها تفصيلية اكثرى لا كلي فلا يد من الدليل
والثاني ان الناس اما جهال او علماء ولا حظ للجهال فيما فيه خفاء والعلماء
اما راسخون وهم الذين لا زيغ في قلوبهم واما انفعون فاذا تبين حال الرافعين بانهم
ينعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله علم حال الراسخين بعدم الاتباع
والتوقف فاكفي بذكر الاول اشارة للايجاب ثم بقي انهم ما حفظهم منها وهل لهم
حفظ منها فورد قوله تعالى والراسخون في العلم يقولون امنا جوابا عن هذا السؤال
لا يانا لحالهم حتى يكون قرينة لقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيكون
الايق ان يقال واما الراسخون في العلم ولما فصل ان قوله والراسخون في العلم
لا يخلو اما ان يكون قرينة لقوله فاما الذين في قلوبهم امنا ولا على التقديرين لا يلحق
فيه الى اما على الثاني فظاهر واما على الاول فلان اما المذكورة لم يثبت
تفصيلية بل ابتدائية كما في اما زيد فطلق (قوله صالحة للابتداء) اعترض
عليه بانه على تقدير ان يحمل يقولون كلاما مبتدأ بحسب الوصل بالواو لان
الفصل يوههم خلاف المقصود اعني انه خبر والراسخون واجب بان لا نسلم انه يوههم
خلاف المقصود لان الاصل في الواو العطف وعطف والراسخون على الله يفي
كون يقولون خبر والراسخون فلا يوجب الوصل على هذا التقدير (قوله من غير
احتياج الى اعتباره) اعترض عليه بان الانسب حينئذ ان يكون آمنا به
كل من عند ربه قول من لا يعلم تأويل التشابه اذ المناسب محال من يعلمه
ان يقول تأويله كذا وكذا بعد الايمان به فالانسب ان يقدر بعد قوله والراسخون
في العلم لفظة وغير الراسخين اي العلماء الغير المؤمنين حتى يكون التقدير هكذا ولا
يعلم تأويله الا الله والراسخون وغير الراسخين يقولون آمنا به الآية ثبت على تقدير
الوقف على والراسخون في العلم الاحتياج الى حذف المبتدأ (قوله قالوا اولاً)
ولهم وجوه اخر ذكرها في حاشية الكشف الاولى انه لو وقف على الله
ولم يعطف والراسخون عليه بل اراد به بيان حفظ الراسخين لكان المناسب
ان يقال واما الراسخون فيقولون الثاني انه لو لم يعطف عليه يلزم ان لا ينافي

من لم يبحه اختفاء الفتنة بان يجريه على
الظاهر من غير تأويل ويؤيده ما روى
عن عائشة رضي الله عنها انها قالت
تلا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
هذه الآية فقال اذا رايتم الذين
يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سخطهم
الله فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل
بين متابع ومتابع فيتناول الجميع وروى
عنها ايضا ان النبي عليه السلام لم يفسر
من القرآن الا آيات علمه اياها جبرائيل
عليه السلام فن قال انا فاسر الجميع
فقد تكلف فيه ما لم يتكلف الرسول
عليه السلام وعن الرابع بانه لو قصد
ذلك لكان الايق بالنظم ان يقال
واما الراسخون في العلم وعن الخامس
ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير
احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ وان
يجوز ان تأويل التشابه (المتأخرون)
وهو مذهب العراقيين وائمة التفسير
واختار المعتزلة قالوا اول الخطاب
بما لم يفهم لا يلقى بالحكم كخطاب
من لا يفهم فيه بحث لانه انما لا يلقى به
اذا قصد به فهم الخطاب كما اذا تعلق
بالعمل واما اذا كانت الحكمة شأ آخر
فلا وقالوا ثانيا لو لم يكن للراسخين حظ
في العلم بالتشابه سوى ان يقولوا آمنا
به كل من عند ربه لم يكن لهم فضل
على الجهال لانهم يقولون كذلك فيه
بحث لانه لو سلم انتفاء فضل الراسخين
على غيرهم من هذا الوجه لكان لا يلزم

الاعتناء بعطفها وهو المحذور وذلك لان لهم
لهم على غيرهم وقالوا ثالثا ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تأويلها من غير تكبر من احد وهذا كالا جماع على عدم وجوب
التوقف في التشابه واجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع

لاقا ويلهم وبيانا لفساد تأويلهم ورد
بان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى
نقل تأويل التشابهات عن الصحابة
والتابعين وعن ابن عباس رضى الله عنه
انه كان يقول الراشعون يعلمون تأويل
المشابهة وانهم يعلمون تأويله وقد يقال
ان التوقف عما هو عن طلب العلم حقيقة
لا ظاهرا ولا باهرا انما تكلموا في تأويله
ظاهر الحقيقة فهذا يمكن ان يرفع نزاع
الفرقيين ورد بان هذا لا يخص بالمشابهة
بل اكثر القرآن من هذا الغليل لانه بحر
لا تنفسي عجابه ولا تنهيه غرابه فاني
للشعر الغوص على لآله والا حاطة
يكفه ما قبله ومن هذا قيل انه معجز بحسب
المعنى ايضا (وفائدة التزيل) اي تزيل
المشابهة (على) رأى (الاول) اعلم
(ابتلاء الراشدين) هذا جواب عما ورد ان
الخطاب عما لا يفهم وان جاز عقلا فهو
بعيد جدا فلا يلحق بشأن الحكم تعالى
وتقدم من وثوق ضحيه ان فائدة تزيل
المشابهة هو الابتلاء فان الراشدين في العلم
لا يمكن ابتلاؤهم بالامر بطلب العلم كمن له
ضرب من الجهل لان العلم غاية فمناه
فكيف ينسلي به وانما قال ضرب
من الجهل لانه لا تكلف للجاهل الذي
لا يعلم اشياء فالراشدين في العلم نوع
من الابتلاء ولان له ضرب من الجهل
نوع آخر وابتلاء الراشدين اعظم النوعين
بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر
من البلوى في تحصيل غير المراد واعمها

في قيد الرسوخ بل هذا حكم العالمين كلهم الثالث انه حينئذ لا يختص الكلام
في الحكم والمثابه مع ان ظاهر الآية الانحصار حيث قال واما المشابهة
ولم يقل ومنه مشابهات لان ما لا يكون متضح المعنى ويهتدى العلماء الى تأويله
ورده الى الحكم لا يكون على عدم وضوح المعنى محكما ولا متشابهة لان التشابه هو
الذي لا يعلم تأويله الا الله على تقدير عدم عطف والراشدين عليه الرابع انه يلزم
حينئذ ان لا يكون الحكم ام الكتاب بمعنى رجوع التشابه اليه اذ لا رجوع اليه
ايسر الله تعالى يعلمه وفي كل من هذه الوجوه نظر تأمل (قوله فهذا يمكن ان يرفع
نزاع الفرقيين) ويمكن رفعه بوجه آخر ايضا بان يقال كل مشابهة يمكن ردها الى محكم
فان الراشدين يعلمون تأويله كقوله تعالى نسوا الله فانساهم فانه مشابهة يمكن ردها الى قوله
تعالى لا يصلي ربي ولا ينسى وهو محكم لا يحتمله التأويل فيكون معناه جازاهم
جزاء النسيان وهو الترك والاعراض وكل مشابهة لا يمكن ردها الى محكم فالراشدين
لا يعلمون تأويله كقوله تعالى يستولونك عن الساعة ابلن مر سها قل انما علمها
عند ربي (قوله كمن له ضرب من الجهل) قيد للمنى (قوله نوع من الابتلاء)
اصنى التوقف وحسب النفس عن طلب العلم بالتشابهات (قوله نوع آخر)
اعنى الامر بطلب العلم (قوله لما فرغ من اقسام التقسيم الثاني آ) يعنى لما فرغ
من اقسام تقسيم اللفظ باعتبار دلالة على المعنى وضوحا وخفاء شرع في اقسام
تقسيم باعتبار استعماله فيه وهي اربعة حقيقة ومجاز وصريح وكناية والمرئجل
والمتقول داخل في الحقيقة كذا بيته للشارح وقيد الاستعمال في تعريف المرئجل
بالصريح والاولى قيده في تعريف الحقيقة مطلقا ليشمل الكل وفائدة التقييد به
الاحتراز عن الغلط (قوله وهي اما فاعيل بمعنى فاعل آ) بيان النسابة بين
المعنى اللغوى والاصطلاحي للفظ الحقيقة اعلم ان فاعلا اذا كان بمعنى الفاعل
يلحقه تاء التأنيث في المؤنث لقرب الفعل من الفاعل الذى هو الاصل في حقوق التاء
واذا كان بمعنى المفعول فان كان غير جار على موصوف فكذلك تقول مرت
تقبله بنى فلان رفعا للانس وان كان جاريا على موصوف لا يلحقه التاء
تقول رجل قتل وامرأه قتل فلفظ الحقيقة اما فاعيل بمعنى فاعل مأخوذ من
حق الشيء اذا ثبت واما معنى مفعول من حقت الشيء اثبت به بالتخفيف لان حق
من باب ضرب مجي لان ما معنى ثبت ومتعديا بمعنى اثبت او من حقت الشيء اثبت
بالتشديد من باب التفعيل مباغية كما في المصباح فيكون معناها على تقدير كونها
بمعنى الفاعل هي الكلمة الثابتة وعلى تقدير كونها بمعنى المفعول هي الكلمة

جدوى لآله اشق وتوابه (٤٢) (ل) انزل لما فرغ من اقسام التقسيم الذى شرع في اقسام التقسيم الثالث
وقال (واما الحقيقة) وهي اما فاعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت

المتبنة في موضعها الأصلي وتأوها على تقدير كونها بمعنى المفعول للنقل من الوصفية الى الاسمية عند الجمهور لالتأنيث لعدم الحاجة الى التاء لاستواء التأنيث والتذكير ولما كان الاصل في التاء هو التأنيث ذهب صاحب المفتاح الى ان تاءها سواء كان بمعنى الفاعل او بمعنى المفعول للتأنيث لان لفظ الحقيقة غير جار على موصوفه فلا بد فيه من التاء مطلقا والتذكير والتأنيث هما يستويان في فعل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه وههنا غير جار (قوله اي لفظ) وبه اشار اولا الى ان الحقيقة من عوارض اللفظ لا المعنى وكذا المجاز ثم صرح بذكره لكنهما قد يطلقان وعلى اطلاق اللفظ على المعنى مجازا وهل هي من عوارض الذاتية او العرضية قلت من الذاتية لان منشأ لحوقها هو الاستعمال الداخلة في حقيقة اللفظ فظهر منه ان اطلاق لفظي الحقيقة والمجاز على اللفظ حقيقة وهل هي حقيقة عرفية او لغوية قالوا عرفية في الكشف لفظ المجاز مفعول بمعنى فاعل من الجواز والعبور لان الكلمة اذا استعملت في غير موضعها فقد تجاوزت موضعها الأصلي ولهذا قيل انه حقيقة عرفية في معناه مجاز لغوي فيه لان بناء المفعول للموضع او المصدر حقيقة لا للفاعل فاطلاقه على اللفظ المتقل لا يكون الامحازا ولان حقيقة العبور انما تحصل في انتقال الجسم من مكان الى مكان فاما في الالفاظ فلا تثبت وانما يكون ذلك على سبيل التشبيه وكذا لفظ الحقيقة في مفهومه مجاز لغوي وحقيقة عرفية ايضا لما ذكرناه من انها مأخوذة من الحق وهو حقيقة في الشيء الثابت ثم نقل الى العقد المطابق لانه اولي بالوجود من العقد الغير المطابق ثم نقل الى القول المطابق بعين هذه العلة ثم نقل الى اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي فظهر انه مجاز واقع الى الرتبة الثالثة بحسب اللغة هذا كلامه بقي ههنا بحث وهو ان اللفظ ههنا اعم من المفرد والمركب من هذه الاقسام وقد تقرر ان وضع المركبات والمشتقات نوعي ووضع المفرد والجامد شخصي فان اريد بالوضع في التعريف المذكور هو الشخصي كما هو المتبادر يلزم خروج المركبات والمشتقات مع انها من افراد المعرفة وان اريد به النوعي يلزم خروج المفردات والجامد وان اريد اعم منهما يلزم عموم المشترك او الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يراد عموم المجاز تأمل (قوله والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة) فسر في التلويح بكون العلم بالتعيين كافيا في فهم المعنى وفيه نظر لان الظاهر منه ان فهم المعنى موقوف على فهم التعيين والحال ان العلم بالتعيين موقوف على فهم المعنى ضرورة توقف العلم

واما بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا ثبت فيكون معناها الثابتة او المتبنة في موضعها الأصلي والتاء على هذا النقل من الوصفية الى الاسمية وعند صاحب المفتاح للتأنيث لانها صفة غير جارية على موصوفها والتقدير بكلمة حقيقة وانما يستوي المذكر والمؤنث في فعل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه لا مطلقا (فا) اي لفظ (استعمل) فيه دلالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا مجازا فانهما من عوارض اللفظ المستعمل (فيما) اي معنى (وضع) ذلك اللفظ (له) اي لذلك المعنى والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة سواء كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة او من غيره فيشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية والعرفية كالاصلاء والاسد والكلمة والدابة فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة

بالنسبة على تصور الطرفين والتعيين نسبة بين الموضوع والموضوع له فليست فوق
 فهم المعنى على فهم التعيين لزم الدور والجواب عنه: بوجهين أحدهما أن فهم
 المعنى في حال اطلاق اللفظ موقوف على العلم السابق بالوضع وعن العلوم
 أن ذلك العلم السابق لا يتوقف على فهم المعنى في حال الاطلاق بل على فهمه
 في الزمان السابق فلا دور والثاني أن فهم المعنى من اللفظ موقوف على العلم
 بالوضع وليس العلم بالوضع موقوفا على فهم المعنى من اللفظ بل على فهمه مطلقا
 فتغايير الفهمان بحسب الاطلاق والتقييد كما تغاير في الجواب الاول بحسب
 الزمان فإن قيل هذا التعريف متقوض بوضع الحرف لانه يدل على معناه
 بغيره لا بنفسه قلنا ليس معنى قولهم الحرف مادل على معنى في غيره أن دلالة
 مشروطة بالغير بل معناه أنه يدل بنفسه على معنى حاصل في غيره فإن اللام يدل
 بنفسه على التعريف الحاصل في الرجل ومن يدل بنفسه على الابتداء المضاف
 الى البصرة مثلاً (قوله حتى إن اتفق آه) قال الشريف في تعليقاته على
 التلويح هذا الكلام مخيف فإن اجتماع الاوضاع مطلقا منتف عاده لحلول
 الاوضاع المتأخرة عن الفائدة وليس محمولا على الفرض والتقدير لانه مساو
 بين القسمين في التقييد انتهى يعني لو حل الكلام على الفرض والتقدير لكان
 قسم الحقيقة والمجاز محمولا عليه لكنه لم يحمل عليه في المجاز فانه قال وكذا
 المجاز قد يكون مطلقا فانه ظاهر في التحقيق لا في الفرض (قوله كلفظ الدابة
 في الفرس من جهة اللغة) فانه حقيقة لغوية في الفرس باعتبار انائه من افراد
 ما يدب على الارض لانه بهذا الاعتبار عين الموضوع له في اللغة ومجاز لغوي فيه
 باعتبار انائه من افراد ذوات الاربع فانه بهذا الاعتبار غير الموضوع له في اللغة
 اذ لم يوضع لفظ الدابة في اللغة لخصوصية الفرس كذا في التلويح واعتبر من عليه
 الشريف العلامة بان الكلام في المعنى الواحد وما ذكره من الاعتبارين داخل
 في الموضوع له ويتقضى تعدد المعنى وكون احدهما موضوعا للغة والاخر غير
 موضوع له فيها كما في لفظ الدابة فانه حقيقة في ما يدب على الارض مطلقا ومجاز
 فيه اذا قيد بخصوصية الفرس وهما معنيان مختلفان محمولا وخصوصا وما قيل
 ان اطلاق لفظ الدابة على الفرس بطريق الحقيقة فانه اطلاقه على العلم الذي
 في الفرس لاعلى خصوصيته ففيه تسامح نشأ منه توهم التفاتنا في هذا كلامه
 (قوله ولا يخفى ان قيد الحيثية معتبر آه) اشارة الى دفع ما قيل ان تعريف
 الحقيقة منتقض جمعاً ومنعاً اما جمعاً فلا لفظ الصلاة حقيقة شرعية في الأركان

وفي المجاز عدم الوضع في الجملة حتى ان
 اتفق في الحقيقة ان تكون موضوعا
 للمعنى بجمع الاوضاع الاربعة فهي
 الحقيقة على الاطلاق والافهني حقيقة
 مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع
 وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلاة
 في الدماء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا
 المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا
 في غير الموضوع له بجمع الاوضاع
 وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير
 موضوع له كلفظ الصلاة في الأركان
 الخصوصية مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ
 الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون
 حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ
 الصلاة على ما ذكرنا بل من جهة
 واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ
 الدابة في الفرس من جهة اللغة ولا يخفى
 ان قيد الحيثية معتبر والمعنى من حيث هو
 موضوع له فليست مل

مع ان التعريف المذكور لا يصدق عليه بل يصدق عليه انه مستعمل في غير
 الموضوع له لان الموضوع له هو الدعاء وامامنا فلان لفظ الصلاة ايضا مجاز
 في الدعاء في الشرع مع انه يصدق عليه انه مستعمل في الموضوع له وهذا وارد
 بعينه في تعريف المجاز قد دفعه باعتبار قيد الحينية (قوله) والاستعمال
 الصحيح (بالعلاقة) وضع جديد (اعترض عليه بان نفس الاستعمال اذا كان هو
 الوضع لم يكن اللفظ مستعملا بهذا الاستعمال فيما وضع له فالظاهر ان الوضع فيه
 هو التعيين السابق الذي قد يتفرع عليه الاستعمال واجيب بان معنى كلامه
 فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له بهذا الوضع لا بالوضع الاول ولك ان تقول
 معنى كلامه والاستعمال الصحيح بلا علاقة دليل وضع جديد (قوله) ويدخل
 فيه المنقول ايضا) اي كابدخل المرتجل اعلم ان كلاما من المنقول والمرتجل قسم
 مقابل للحقيقة والمجاز لا داخل فيهما في المشهور لانهم قالوا ان الله تعالى اذا تعددت
 مفهوماته فان لم يتخلل بينهما نقل فهو مشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة
 المرتجل وان كان لها فان هجر المعنى الاول فنقول والا فحق الاول حقيقة
 وفي الثاني مجاز ولا يخفى عليك ان هذا التقسيم مبني على تمايز الاقسام بالحينية
 والاعتبار دون الحقيقة لانهما في الحقيقة داخلان في الحقيقة فادخلهما
 في تعريف الحقيقة بعد اعتبار الحينية في تعريف الحقيقة والمجاز ليس كالمعنى
 ثم المنقول اما شرعي او عرفي واصطلاحى والمعنى المنقول اليه اما ان يكون
 من افراد المعنى الاول او لا وان كان الثاني فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز
 في الثاني من جهة الوضع الاول وبالعكس من جهة الوضع الثاني كالصلاة فانها
 حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقته ومجازه
 الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له وغير موضوعا له باعتباره وباعتبار
 انقسام كل من وضعه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحى ينقسم الى ستة
 عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة الحاصلة من الوضع الاول في الاربعة
 الحاصلة من الوضع الثاني الان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول
 اللغوي من معنى عرفي واصطلاحى او شرعي وكالمنقول الشرعي من شرعي
 وكالمنقول الاصطلاحى من اصطلاحى والعرفي من عرفي وان كان الاول كالعادة
 لذوات الاربع خاصة وهى في اللغة لما يندب على الارض فاطلاقها على افراد
 المعنى الثاني وهو المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول وهو المطلق
 فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان

(ويدخل فيه) اي في تعريف الحقيقة
 (المرتجل) وهو ما استعمل في غير
 ما وضع له استعمالا صحيحا بلا علاقة
 والاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع
 جديد فيكون اللفظ مستعملا في وضع له
 فيكون حقيقة وانما جعله صاحب
 التفتيح من قسم المستعمل في غير
 ما وضع له نظرا الى الوضع الاول (و)
 يدخل فيه (المنقول) ايضا وهو
 ما غلب في غير ما وضع له بحيث يفهم
 بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين
 الموضوع له وينسب الى الناقل لان
 وصف المنقولة انما حصل من جهته
 فيقال منقول شرعي وعرفي
 واصطلاحى

باعتباره من افراد المعنى الثاني حقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة
الوضع الاول فكان النقول حقيقة من وجه مجازا من وجه مثلا لفظ الدابة
في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يلب على الارض حقيقة لغة مجاز
عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فيجاز لغة حقيقة عرفا لان
لفظ الدابة لم يوضع في اللغة للمعقد بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقة فان
قبل فعلى ما ذكرت يلزم اعتبار المعنى الاول في النقول فان كان اعتباره لصحة
اطلاق النقول على افراد المعنى الاول كما في الحقيقة فان مفهومها يعتبر ايصح
اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم كلفظ الاسد في الحيوان المشهور
المخصوص لزم صحة اطلاق النقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود
المصحح واللازم باطل اذ لا يصح اطلاق لفظ الصلاة بعد النقل الى الاركان
المخصوصة في كل ما يوجد فيه الدعاء غير الاركان المخصوصة وان كان لصحة
اطلاقه على افراد المعنى الثاني كما في المجاز فله يعتبر معناه الحقيقي لعرف العلاقة
بينه وبين المعنى المجازي فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني المجازي فهو
مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين للنقول اليه كاف في ذلك وايضا يلزم صحة
الاطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز
على كل ما يوجد فيه العلاقة قلنا لما كان المعنى الاول في النقول مجعورا بالكلية
بحيث لا يطلق على افراد من حيث هو كذلك وصار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة
الموضوعات المتبادرة التي ليس فيها اعتبار المعنى السابق علم ان اعتبار المعنى
الاول ليس لصحة اطلاقه على افراد المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على المعنى الثاني
بل لا يؤولية هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين للمعنى الثاني فان وضع لفظ
الدابة لذوات الاربع اولى من وضع لفظ الجدار ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على
كل ما يوجد فيه ذلك التناسب فان قيل المتغير في النقول وجود العلاقة بين
المعنيين وذلك يقتضي كونه مجازا فكيف يدخل في الحقيقة قلنا لا نسلم ان وجود
العلاقة يقتضي المجازية وانما يقتضي المجازية استعمال اللفظ في غير المعنى
الموضوع اليه بناء على العلاقة والاستعمال في النقول ليس مبنيا على العلاقة
كما في المجاز حتى انه لو استعمل في المعنى المنقول اليه بناء على العلاقة يكون مجازا
لا منقولا (قوله وحكمها) لما عرف الحقيقة شرع في بيان حكمها اي اثرها
المرتب عليها ويستدل به عليها وذكرها وذكر المصنف ثلاثا منها
وفي الثاني نظر من وجهين احدهما انه ارجع ضمير حكمها الى الحقيقة التي

ولا يقال منقول لغوي لان اللفظ اصل
والنقل طارئ عليه (وحكمها) اي
حكم الحقيقة (ثبوت) اي ثبوت
ما وضعت له (مطلقا) اي سواء كانت
عاما او خاصا امرا او نهيا نوي او لم ينو
(و) حكمها ايضا (امتناع نفها) اي
الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي (عنه)
اي عما وضعت له ولا يقال الاب انه ليس
باب ويقال للجد انه ليس باب فان قلت
فما وجه قوله تعالى في حق يوسف
عليه السلام حكايته ما هذا بشرنا
ان هذا الاملك كريم

كانت عبارة عن اللفظ و اضاف النفي الى المعنى الحقيقي وقال المراد المعنى الحقيقي
 والمناسب لارجاع الضمير الى الحقيقة اضافة النفي الى اللفظ كما وقع في عبارة
 بعضهم حيث قالوا اذا صح نفي اللفظ عما اطلق عليه كان اللفظ مجازا فيه كسلب
 لفظ الحمار عن البليد واذا لم يصح نفي اللفظ عما اطلق عليه كان اللفظ حقيقة فيه
 كاللفظ الحمار بالنسبة الى الحيوان المعهود وقد يجاب عنه بان اللفظ لا يصح نفيه
 عما اطلق عليه الا اذا لم تكن علاقة معتبرة فلا يصح نفيه عما اطلق عليه في المجاز
 لوجود العلاقة فيه فلذا عدل المصنف عن عبارتهم و اضاف النفي الى المعنى
 الحقيقي يعني ان صح نفي معناه الحقيقي عما اطلق عليه فمجاز والا حقيقة والثاني
 ان جعل عدم صحة نفي المعنى وصحته علامة معرفة للحقيقة والمجاز فاسد لاستلزامه
 الدوران لعدم صحة النفي وصحته يتوقف على معرفة الحقيقة والمجاز يقال لا يصح
 نفيه لانه حقيقة ويصح نفيه لانه مجاز ولو عرفنا بهما ازم الدور والجواب عنه لزوم
 الدور ممنوع لانه يجوز لهم ان يقولوا نحن نعلم بيقين ان مدلول اللفظ نفي عما اطلق
 عليه في صور ولا يثنى في صور ولم نعلم ايها يحمل على المجاز وايها على الحقيقة
 واذا قيل المجاز ما يصح نفيه حصل العلم بالمجاز واذا قيل الحقيقة ما لا يصح نفيه
 النفي حصل العلم بالحقيقة فلا دور (قوله اعلم ان اللفظ اذا دار بين ان يكون
 مجازا او مشتركا) يعني اذا تعارضا بان يكون اللفظ حقيقة باعتبار احده مدلوله
 ثم يتردد الذهن في كونه حقيقة في مدلوله الآخر فيكون مشتركا او غير حقيقة
 فيكون مجازا كما في لفظ النكاح في الوطى والعقد فالجمل على المجاز اقرب الوجوه
 بعضها باعتبار مقاسد الاشتراك وبعضها باعتبار خواص المجاز والشارح
 ذكر من كل متهمها وجهها واحد او قدم الفساد للاهتمام به ومن مقاسيده ايضا
 انه قد يؤدي الى مستبعد من ضدا ونقيض فان اللفظ قد يكون مشتركا بين الضدين
 كالقرء بين الطهر والحيض وبين النقيضين كاللفظ النقيض بين كل واحد من طرفي
 الايجاب والسلب ومنها ان المشترك يحتاج الى تعدد القرينة حسب تعدد
 مدلولاته والمجاز الى قرينة واحدة ومن وجوه خواص المجاز انه ادل على تمام
 المقصود فان قولنا زيد اسد اتم دلالة على شجاعته من قولنا زيد شجاع لانه كدعوى
 الشيء ببيته وبرهان ومنها ان لفظ المجاز قد يكون اوجزا لان قولنا رأيت اسدا
 في الحمام اوجزا من رأيت رجلا شجاعا واما الوجوه التي يترجح بها الاشتراك على المجاز
 فانه ان المشترك حقيقة فيطرده في استعماله في نظائره كالحكمة فانه يجوز استعماله
 في جميع مفرداته واما اذا اراد به الرجل الطويل مجازا فلا يجوز استعماله في التارة

قلت المراد بامتناع النفي الامتناع حقيقة والنفي في الآية بطريق الادعاء والمبالغة
 لا الحقيقة (و) حكمها ايضا (رجاها)
 على المجاز (لاستغنائها عن القرينة
 الخارجية واحتياج المجاز اليها
) (وان ترجح) المجاز (على المشترك) اعلم
 ان اللفظ اذا دار بين ان يكون مجازا
 او مشتركا نحو النكاح فانه يحتمل انه
 حقيقة في الوطى مجاز في العقد وانه
 مشترك بينهما فالمجاز اقرب لان الاشتراك
 يخل بالفهم عند خفاء القرينة بخلاف
 المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه ويدونها
 على الحقيقة ولان المجاز اغللب
 من المشترك بالاستقراء فاللائق الخلق
 الفرد بالاعم الاغلب

فلا يطردها الطرد خبر ومنها ان المشترك حقيقة فيصح الاشتقاق منه وبه يجمع
الحال لتكثير المشتقات والتسع اولى من المضيق ومنها ان المشترك يجوز فيه الجوز
باعتبار كل مدلوله فتكثر الفائدة بكثرة المجازات بخلاف المجاز الى غير ذلك (قوله
وهو مقول من جاز المكان) لا يخفى عليك ان اعتبار التناسب في تسمية الشيء باسم
من منزلة الاقدام في المفتاح اياك والتسوية بين تسمية انسان له حرة باحمر وبين
وصفه باحمر فان اعتبار المعنى في التسمية لترجيح الاسم على غيره حال تخصيصه
بالسمي واعتبار المعنى في الوصف لصحة اطلاقه عليه فان احدهما من الآخر
توضيحه على ما ذكره الشريف العلامة ان اعتبار المعنى في التسمية ليس لتصحيح
اطلاق ذلك الاسم على المسمى والارم صحة اطلاق ذلك الاسم على كل ما يوجد
فيه المعنى لوجود الصحيح بل لترجيح ذلك الاسم على غيره من بين سائر الالفاظ
للتسمية بذلك المعنى فان تسمية انسان له حرة مثلا باحمر اولى من تسميته باسود
وكذا تسمية ذوات الاربع بالذئابة اولى من تسميتها بالقطار مثلا فاذا سمى انسان له
حرة باحمر كان المسمى به ذاته المخصوصة به وكان اعتبار الحرة لترجيح تسميته
باحمر على تسميته باسود واصفر فتكون الحرة خارجة عن المسمى حتى اذا زالت
الحرة كان العلم باقيا على حاله لا يعلى خصوصية ذاته بحيث لا يصح اطلاقه بهذا
الوضع على انسان آخر له حرة واما اعتبار المعنى في الوصف فليس لترجيح بل
لتصحيح اطلاقه على ما قام ذلك المعنى به فلفظا احرا اذا كان وصفا لم يعتبر في مفهومه
خصوصية ذات اصلا بل اعتبر ذات ماع مع خصوصية معنى الحرة فالحرة داخله
في مفهوم لفظ احمر وصفا بالا خصوصية ذات فيصح اطلاقه على كل ما قام به
الحرة مطلقا وكذا الحال في لفظ الحقيقة والمجاز فانهما اذا كانا اسمي جنس للكلمة
كان الثبوت او الاثبات في الحقيقة والجواز في المجاز خارجا عن مفهوميهما
غير صحيح لا اطلاقه بذلك الوضع على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى غير تلك الكلمة
واذا كانا صفة لهما صح اطلاقهما على كل ثابت او مثبت ومنجاوذا بوضع واحتفظان
قبيل ما تقول في نحو كتاب واله اهما من قبيل الاسماء من قبيل الصفات اجيب بانهما
من قبيل الاسماء الا انه اعتبر في مفهوميهما مع خصوصية الذات خصوصية المعنى
ايضا وصار بذلك اقرب الى الصفات من نحو احمر علما فظهر ان اعتبار تناسب
المعنى في الاسماء على وجهين احدهما ان يكون خارجا عن المسمى كما اذا سمى من له
حرة باحمر علما والثاني ان يكون داخل فيه مأخوذا مع خصوصية الذات نحو
كتاب واله وان اعتبار المعنى في الصفات على وجه واحد وهو ان يكون داخل فيه ابدا

(واما المجاز) وهو مقول من جاز المكان
يجوز ان اعداه والكلمة اذا استعملت في
غير ما وضعت له فقد تعدت موضعها
الاصلي (فا) اي لفظ (استعمل في غير ما
وضع له)

ما خوذنا مع ذات مبهمه ثم الضابط ههنا ان ما اعتبر فيه ذات فاع مع خصوصية
 المعنى فهو ووصف وما اعتبر فيه خصوصية الذات فهو اسم سواء لم يعتبر فيه المعنى
 اصلا كافر من والحداد او اعتبر فيه معنى خارج عن المسمى سواء كان اسم جنس
 كالخفيقة والمجاز او علما كاجر او على انه داخل فيه كالكتاب والاله والفرق بين
 الاسماء الداخلة في حقه وماتم المعاني وبين الصفات ان الاسماء توصف ولا يوصف
 بها على عكس الصفات يقال له واحد ولا يقال شيء له ويقال كلب كريم ولا يقال
 شيء كلب (قوله عند تعليق الحكم بالوصف) والمراد بالحكم هو الحكم بالمجاز
 وبالوصف هو المستعمل فيما وضع له والمستعمل في غير ما وضع له (قوله وحينئذ
 لا ينتقض) اي لا جمل ولا منعا فان قيل ينتقض تعريف المجاز بما لا يكتفى لانه مستعمل
 في غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له قلنا الكتابة عند اهل الاصول ما استقر
 المراد منه سواء كان معنى حقيقيا او مجازيا فان استعمل في الحقيقة فهو داخل
 في الحقيقة وان استعمل في المجاز فهو داخل في المجاز فلا اشكال واما عند اهل
 البيان فهمي ما استعمل في الموضوع له لانه بل ينتقل منه الى موضوعه فلا اشكال
 ايضا لانها لم تستعمل في غير ما وضع له اعني المألوم بل قصد هو من استعمالها
 في الموضوع له فان قيل ينتقض جمعا بالمجاز بالزيادة او النقصان كقوله تعالى ليس
 كمثل شيء واسأل القرية اجيب بان لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن فيه بطريق
 الاشتراك والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار
 استعماله في المعنى لا مطلق المجاز فلا يضر خروجهما عن التعريف المذكور
 فان قيل اللفظ الزائد مستعمل لا يعني فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة
 ان اللفظ انما وضع للاستعمال في معنى اجيب باننا لا نسلم انه مستعمل للمعنى
 بل غير مستعمل بمعنى والفرق ظاهر ولو سلم ذلك لكان استعمال
 للمعنى يستلزم الاستعمال في معنى غير الموضوع له لان عدم المعنى ليس معنى بل
 عدم محض فينا في استعماله في معنى مطلقا وتحقيقه ان معنى استعمال اللفظ
 في المعنى طلب دلالة عليه وازادته منه فحرد الذي لا يكون استعمالا ولو سلم
 ذلك ولكن لا يصح ههنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ههنا ولا يتصور ذلك
 في اللفظ الزائد (قوله لان استعمال لفظ الصلاة مثلا في الدماء شروفا) اشارة الى دفع
 انتفاض تعريف الحقيقة منعا وقوله ولا في الاركان آية اشارة الى دفعه جمعا
 وكذا الحال في لفظ الدابة وقس عليه انتفاض تعريف المجاز ولا يخفى عليك
 ان اندفاع هذا الانتفاض انما يظهر اذا كانت الحقيقة قيد الاستعمال وانما

ولا يد ههنا وفي تعريف الحقيقة ايضا
 من اعتبار قيد الحقيقة وان حذف
 من اللفظ لوضوحه خصوصا عند
 تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحقيقة
 فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له
 من حيث انه ما وضع له والمجاز لفظ
 مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير
 ما وضع له وحينئذ لا ينتقض تعريف كل
 منهما بالآخر لان استعمال لفظ الصلاة
 مثلا في الدماء شرعا لا يكون من حيث
 انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة
 من حيث انها غير الموضوع له وكذا
 استعمال لفظ الدابة في الفرس لغة
 لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه
 من حيث انه من افراد ذوات الاربع
 خاصة

وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له
 ضرورة ان اللفظ لم يوضع لغة لبعض
 ذوات الاربع بخصوصه ولا يكون
 حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه
 من افراد ما يدب على الارض وهو
 نفس الموضوع له نفسه (العلاقة
 بينهما) اي لاتصال بين المعنى المستعمل
 فيه والمعنى الموضوع له (ويعتبر السماع
 في نوعها لا شخصها) اختلف في انه
 هل يلزم في آحاد المجازات ان تنقل
 باعيانها عن اهل اللسان او يكفي نقل
 نوع العلاقة وهذا هو المختار لاجماعهم
 على ان اختراع الاستعارات الغريبة التي
 لم تسمع باعيانها من اهل اللسان
 انما هو من طرق البلاغة ولهذا لم يدونوا
 المجازات تدوينهم الحقيقي ونسك
 المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد
 وجود العلاقة لجاز اطلاق تحلة لطويل
 غير انسان المشابهة وشبكة للصيد
 للتجوز واب التالين للسمية واللازم
 باطل بالاتفاق واجيب بمنع الملازمة
 فان العلاقة مقتضية للصحة والنظف
 عن المقتضى ليس بقادح لجواز ان يكون
 مانع مخصوص فان حدم المانع ليس
 جزءا من المقتضى (وهي) اي العلاقة
 على ما عليه المحققون مقتصرة
 في ثمانية لان المجاز الذي نحن فيه
 اما استعارة او مرسل لان السلاقة
 فيه اما (للمشابهة حقيقة) كما في استعارة
 الاسد للرجل الشجاع

اذا كان قيداً للوضع ففيه خطأ تأمل (قوله ويعتبر السماع في نوعها) اعلم
 انهم اتفقوا على ان كون اللفظ حقيقة لا يعرف لغير الواضع الا بالسماع من اهل
 اللغة انه موضوع لهذا المعنى لان دلالات الالفاظ على معانيها ليست بذاتية
 والا لما اختلف باختلاف الاماكن والامم ولكان اهتدى كل انسان الى كل
 لغة كما في دلالتها على لفظها واللازمان باطلاق فكذا الملزوم فلا بد فيها من
 الوضع او السماع من الواضع واختلفوا في المجاز قال بعضهم يفتقر الى كل فرد منه
 الى سماع المجاز فيه بهذه العلاقة وقال بعضهم يكفي سماع نوع العلاقة ولا حاجة
 الى سماع افراد العلاقة بل يعرف الافراد بالتأمل في طريقه كاطلاق اسم الملزوم
 على اللازم والسبب على السبب وعكسهما واحتجوا عليه بان آحاد المجاز
 لو توقف على السمع لتوقف اهل اللسان على السمع والنقل من الواضع في اختراع
 الاستعارات الغريبة لتلازم تحقق الشروط بدون الشرط لكنهم لم يتوقفوا
 عليه بل اذا وجدت العلاقة المستعملة وان لم ينقل وبان النقل والسمع لو كان
 قسراً في الآحاد لما احتاج المجوز الى اظهار العلاقة لان الاحتياج اليها لجواز
 الاستعمال واذا ثبت جوازه بالنقل لا حاجة الى العلاقة المجوزة واحتج الاولون
 بوجود منها ما ذكره الشارح مع جوابه ومنها انه لو جاز اطلاق اللفظ في الآحاد
 بل النقل وسماع لكان اما قياساً او اختراعاً لان اطلاقه على هذا المعنى المجازي
 ان كان بسبب جامع بينه وبين معنى مجازي آخر مصرح به يكون ذلك السبب هو
 المجوز لا طلاقه عليه وهو القياس وان كان لا سبب وهو الاختراع وكلاهما
 باطلان اذ لا قياس ولا اختراع في اللغة (قوله لما نفع مخصوص) بخصوصية
 المحل وانض اهل اللغة على عدم جواز الاستعمال في تلك المواضع او عدم كفاية
 هذه العلاقة في هذه الحال (قوله ليس جزءاً من المقتضى) بل انما يكون
 جزءاً من العلة التامة اعني جملة ما يتوقف عليه المعلوم (قوله مقتصرة في ثمانية)
 لما ذكرناه لا بد في المجاز من العلاقة وقدرها بالاتصال شرع في بيان طرق
 الاتصال والعمدة فيها الاستقرار وهي بالاستقراء يرتقي الى خمسة وعشرين نوعاً
 اطلاق اسم السبب على السبب او الكل على الجزء او الملزوم على اللازم او المطلق
 على المقيد او الخاص على العام او حذف المضاف والعكس من كل منها او اطلاق
 اسم احدى المشابهين شكلاً او معنى على الآخر او اسم احد المجاورين على الآخر
 او سمية الشيء باسم ما يؤول اليه او اسم ما كان او اسم المحل على الحال او اسم آلة
 الشيء او اسم الشيء على بدله او اطلاق التكرار في التسمية المعلوم او اطلاق المفعول

باللام في واحد منكر واطلاق احد الضدين على الآخر والحذف والزيادة فبلغ
خمس وعشرين وهي مذكورة في الكشف مع امثلتها وحصر فجر الاسلام كلها
في الاتصال حيث قال وطريق المجاز عندهم الاتصال بين شيئين صورة او معنى
بلا ثالث لان كل موجود له صورة ومعنى لا ثالث لهما فلا يتصور الاتصال
بوجه ثالث وحصرها ابن الحاجب في المختصر في خمسة الشكل والوصف
والكون والاول اليه والمجاورة وعم الشارح المحقق المجاورة بما يكون احدهما
في الآخر جزأ او حلولا او مطروفا وبما يكونان في محل واحد او في محلين قريبين
او في حيزين قريبين وبما يكونان متلازمين في الوجود او في الخيال او في العقل
وحصرها المصنف في ثمانية احدها علاقة الاستعارة وهي المشابهة وبقية
علاقة المجاز المرسل وضبط صاحب التوضيح علاقة المرسل في ثمانية وعدها
المقابلة وقد جعلها المصنف من علاقة الاستعارة (قوله بان ينزل التقابل
منزلة التاسب) يعني ان وجه الشبه قد يبرزع من التقابل بين المشبه والمشبه به
لاشتراكهما فيه بان ينزل ذلك التقابل منزلة التاسب بواسطة تلميح اوتنهكم
فيقال للجبان انه اسد وللخيل انه حاتم بان يشبه الجبان بالاسد والخيل بحاتم
لتضاد وصفيهما اعني الجبن والشجاعة والخل والسخاوة لان هذين الوصفين
مشاركان في التضاد والتقابل فينزل تضادهما منزلة التاسب فيدعي ان هذين
الوصفين يحدان فيشبه احدهما وصفه بالآخر فليحيا واستهزاء بقوله بان ينزل
التقابل منزلة التاسب اشارة الى جعل احد الوصفين عين الاخر ادعاء حتى ان
هناك معنى واحدا مشترك بين الموصوفين كما هو رسم الاستعارة والتشبيه (قوله
على جزائها) كما في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها (قوله للمعنى المجازي)
الاولى ان يقول لسمي مجازي لان مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى
ومن حيث يحصل منه يسمى مفهوما ومن حيث وضع له اسم يسمى مسمى الان
المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى اعم منهما والمقصود ههنا
هو المسمى اي الافراد دون المعنى (قوله في بعض الازمان خاصة) يعني ان الاعتبار
في المجاز بالكون حصول المعنى الحقيقي بالفعل لسمي مجازي في الزمان السابق
على زمان وقوع النسبة لذلك المسمى وفي المجاز بالاول حصوله في الزمان المتأخر
عن وقوع النسبة ويمتنع فيها حصوله في زمان وقوع النسبة والالكان المسمى
من افراد الموضوع له فلا يكون اللفظ مجازا فيه والتقدير خلافه ويلزم من هذا
لمتناع حصوله له في جميع الازمان لان زمان وقوع النسبة داخل في الجميع ولكنه

(او اعتبارا) بان ينزل التقابل منزلة
التاسب بواسطة تلميح اوتنهكم كما في
اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل
كما في اطلاق البصر على الاعى
او مشاكله كما في اطلاق السيئة على
جزائها وما اشبه ذلك (و) اما غير
المشابهة فحينئذ اما ان يكون المعنى
الحقيقي حاصل بالفعل ولو في نظر
التكلم للمعنى المجازي في بعض الازمان
خاصة او لا فعلى الاول (ان تقدم) ذلك
الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى
المجازي وان لم يتقدم على زمان انقاع
النسبة والتكلم بالجملة فهي (الكون)
عليه (و ان تأخر) عنه فهي
(الاول) اليه

لا يمنع حصوله له في زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في نحو
 قتلت قتيلًا وعصرت خمرًا مجازًا بالاول لامتناع حصول المعنى الحقيقي انتهى
 القتل والخمر للمسمى المجازي في زمان وقوع النسبة له اي نسبة القتل والعصر
 ضرورية ان الشخص لا يصير قتيلًا وقت صدور القتل من الفاعل ولا يصير العصور
 خمرًا وقت العصر بل يصير قتيلًا وخمرًا بعد صدور القتل والعصر منه ومع هذا
 صار ذلك المسمى قتيلًا وخمرًا حقيقة في زمان ايقاع تلك النسبة اي التكلم بالجملة
 لا امتناع في حصوله له في ذلك الزمان وكذا في مثل آتوا اليتامى اموالهم وقت
 البلوغ مجازًا بالكون لامتناع حصول المعنى الحقيقي اعني اليتيم للمسمى المجازي
 وقت وقوع النسبة اعني ابناء الاموال لهم اذ لا يتم بعد البلوغ ومع هذا صار ذلك
 المسمى يتيما حقيقة في زمان التكلم لحصول التكلم بها في زمان اليتيم فظهر منه ان
 زمان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي غير زمان وقوع النسبة في المجاز
 بالكون والاول ولا يجوز اجتماعهما ~~والا فلا يكون مجازًا~~ ولهذا قيد زمان
 حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي بالبعد عن زمان وقوع النسبة
 للمسمى المجازي فالحجاز بالكون وان تأخر عنه فالحجاز بالاول اذ لو كان
 المعنى الحقيقي حاصلًا للمسمى المجازي في زمان وقوع النسبة او في جميع الازمنة
 لم يكن مجازًا بالكون ولا بالاول وان لم يكن حقيقة ايضًا في قوله وان لم يكن
 حقيقة رد على التوضيح حيث قال فان كان زمان حصول المعنى الحقيقي للمسمى
 المجازي عين زمان وضع اللفظ لمحصل فيه كان اللفظ مستعملًا فيما وضع له
 والمقتضى خلافه فقد حكم بكونه حقيقة واوضحه في تعليقاته عليه بل المجاز
 بالكون او الاول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ المذكور في قولنا عين زمان
 وضع اللفظ آه هو نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة
 ودلائلها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلًا للمسمى المجازي في حال نطق
 الحكم به ووقوع النسبة له في مثل آتوا اليتامى اموالهم واعصرت خمرًا وضع
 الكلام على ان تكون حقيقة اليتيم حاصله لهم وقت ابناء الاموال ايهم وحقيقة
 الخمر حاصله طال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحالة كما هو مقتضى
 وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازًا بل حقيقة فيجب ان يكون في زمان سابق ليكون
 مجازًا باعتبار ان تكون او لاحق ليكون مجازًا بالاول وان كان في الفعل فالمراد
 باللفظ المذكور نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فالحجاز لا يكتب

زيد مجازا عن كتب باعتبار ما كان فعني حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان فعني
جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو
مدلول الفعل اعني الحال او الاستقبال اذ لو كان حاصله في ذلك الزمان لكان
الفعل حقيقة لا مجازا لولا اقلنا كتب زيد مجازا عن كتب باعتبار ما يأول اليه
فعني حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متأخر
عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصله في الزمان الماضي
لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى
في صورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفاعل لحصول الحدث فيه هذا
خلاصة كلامه واعتراض عليه التفتاوي بوجود الاول انه اراد بالمعنى الحقيقي
في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزءا من المعنى الحدث وبالمسمى في الاسم
ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي كالشخص الذي يصرف قتيلا بهذا القتل
في قتل قتيلا وفي الفعل الفاعل اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق
اولا حق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما
المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق اولا حق ولا معنى لحصول
الحدث له في حال دون حاله والا حسن ان يقال التعبير عن الماضي بالضارع
وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه
وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعارة
لفظ احدهما للآخر لا من باب المجاز بالكون او الاول فعلى هذا تكون الاستعارة
في الفعل على قسمين احدهما باعتبار المعنى المصدرى مطلقا والاخر باعتبار
تقييده بالزمن فيكون اصل المعنى موجودا فيهما والثاني ان حصول المعنى
الحقيقي للمسمى في زمان اعشار الحكم بل في جميع الأزمنة لا بموجب كونه حقيقة
لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق
الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يندب على الارض والثالث ان الحصول
بالفعل ليس بالزمن في المجاز بالقول بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خرا
فارتقب في الحال فانه مجاز باعتبار الاول مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى
بالفعل اصلا وكذا المجاز بالكون يكفي فيه توهم الحصول هذا لما اشار
الى دفع الاعتراض الثالث بقوله ولو في نظر التكلم والى دفع الثاني بقوله وان لم يكن
حقيقة ايضا والى دفع الاول بعدم تعرضه لما يشترط في المجاز بل يكون
والاول في الافعال اقول وبعد فيه نظرا لان الظاهر من كلامه ان عدم حصول

المعنى الحقيقي المسمى في زمان وقوع النسبة شرط في المجاز بالكون والاول
 وبه صرح الشريف في تعليقه وان حصوله في ذلك الزمان يتناقى المجازية
 وان لم يوجب الحقيقة ولا يخفى عليك ان هذا متفوض بقولك قلت هذا المعنى
 امس فانه مجاز بالكون مع ان المعنى الحقيقي وهو الحياة حاصل للمسمى المتناهي
 اليه في زمان وقوع النسبة وهو القتل فكيف يصح ان يكون شرطاً له وكيف
 يتناقى حصوله له فيه المجازية وكيف يصح قولهم يمنع اجتماعهما ثم اقول
 ان المجاز بالاول على نوعين كما ذكره الشريف في حاشية الكشف احدى هاتين
 ان يكون بطريق المشرفة كما في قتل قتيلاً وبمرض المريض وتصل للضلالة
 ونحوها وثانيهما ان يكون بطريق الضرورة كما في عصرت خيراً وقوله تعالى
 ولا يملأوا الاطراف اكلالاً والفرق بينهما انه لا بد ان يكون الشخص قتيلاً او مريضاً
 او صليلاً منصفاً بالمعنى الحقيقي للمجاز عقيب تعلق النسبة اى القتل والمريض
 والضلالة لا تراخ بخلاف النوع الثاني فانه لا بد فيه ان يكون الانصاف بالمعنى
 الحقيقي متوافراً من تعلق النسبة فان الانصاف بالجور يسمى الجور والكفر متراج
 عن نعمان تعلق العسر بالعسر والولادة بالمولود فاشارة الشارح بالثالثة الى
 هذين النوعين لكن التحقيق انه لا مجاز في النوع الاول بل هو حقيقة فان القتل
 مثلاً لما يقع على الشخص المقتول بهذا القتل لا على الحي حين هو حي ولا على
 المقتول بقتل آخر قبل هذا القتل فالمعنى قتل قتيلاً بهذا القتل اى اوقعت القتل
 على شخص مقتول بهذا القتل فصار قتيلاً به فزمان وقوع القتل وانصافه
 بالمعنى الحقيقي واحد فلا يتصور فيه تقدم زمان وقوع النسبة على زمان حصول
 المعنى الحقيقي المسمى المجازي حتى يكون مجازاً بالاول ولا تأخره عنده حتى يكون
 مجازاً بالكون وكيفذا في نحو مرض المريض (قوله كما في استعارة الاسد
 للرجل الشجاع) فان قيل قد تقرر ان معنى المجاز على الانتقال من المألوف الى
 اللازم ولا يخفى عليك ان الرجل الشجاع ليس بوصف لازم للاسد المألوف بل
 اللازم هو الشجاع وهو ليس بمشبه فلا تصح الاستعارة اجيب بان صحتها
 مثبتة على الفرق بين المعنى المجازي والمسمى المجازي فالمعنى المجازي في نحو
 رأيت اسداً في المنام هو الشجاع والمسمى المجازي هو الرجل الشجاع ولفظ
 الاسد مستعمل مجازاً في المعنى المجازي لكن لا من حيث نفسه بل من حيث
 وجوده في فرد منه وهو المسمى المجازي اقول هذا الجواب يشعر ان الاختلال
 في إطلاق اللفظ على المعنى المجازي اى اللازم وليس كذلك بل الاستعارة

اذ لو كان حاصله في ذلك الزمان
 او في جميع الازمنة لم يكن مجازاً بهذا
 الاعتبار وان لم يكن حقيقة ايضاً مثلاً
 المتناهي في قوله تعالى وآتوا اليامي
 اموالهم مجاز وقت البناء لانه وقت
 البلوغ وان كانوا يتناهي حقيقة حال
 التكلم بالامر

وكذا القتل في قتل فتلا والحمر
عصرت خرا مجاز وان صار المسمى
في زمان الاخبار فتلا وخرا حقيقة
بخلاف قولنا اكرم الرجل الذي خلفه ابوه
يتيماء ولا تشرب العصير اذا صار خرافاته
حقيقة لكونه يتيماء عند الخليف وخرا
عند المصير (و) على الثاني ان كان
حاصلا له بالقوة فهي (الاستعداد) والا
فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل
بوجه ما فلا علاقة بينهما (و) ان كان
غاما ان يكون احدهما حالا في الاخرى
حاصلا فيه سواء كان حصوله حصول
العرض في الجوهر او الجسم في المكان
او غير ذلك كحصول الرحة في الجنة
وذلك مثل استعمال اليد في القدرة
نحو بد الله وعكسه نحو قدرة طولي
ويدخل فيه استعمال الغائط الموضوع
للمكان المظمن في الفضلات او حلولهما
في محل واحد كاستعمال الحياة في الايمان
الحالين في الشخص او حلولهما في محلين
متقاربين كاستعمال رضى الله في رضى
رسوله او حلولهما في جبرين متقاربين
كاستعمال البيت في حرمه بدليل قوله
تعالى فيه آيات بينات مقام ابراهيم
فهي (الحلول) المتناول للاقسام المذكورة
(و) اما ان يكون احدهما جزءا للآخر
كاستعمال الركوع في الصلاة واليد فيما
وراء الرسغ او في حكمه فيدخل فيه
فيه استعمال المطلق في المقيد كما في صور
حمل المطلق على المقيد وعكسه
كاستعمال الرسن في الانف

في اطلاقه على المسمى المجازي لا لارادة اللازم ومعنى قولهم الاستعارة اطلاق اسم
اللزوم على اللازم اطلاقه على ما صدق على اللازم لا لارادة اللازم (قوله بخلاف
قولنا اكرم الرجل آه) دفع بما توهم ان الظاهر ان يكون يتيماء وخرا في هذين
الثالين مجازا بالكون والاول كما في الثالين السابقين لان المراد بالقيم هو الرجل
وبالحمر هو العصير مع انها حقيقة فاجاب بان التخييف والمصير جعلها حقيقة
ولامنع من جعل المعنى حقيقة وانما المنع من جعل للماهية ماهية (قوله فهي
الاستعداد) كقولك مسكر الخمر رقت (قوله اى حاصلا فيه سواء كان آه)
اشار به الى ان المراد بالحلول ههنا ليس ما اصطلاح عليه الحكماء بل اعم منه (قوله
وذلك مثل استعمال آه) اشارة الى جواز استعمال كل من الرحة والجنة
في الآخر مجازا له بعلاقة السببية الضرورية كاستعمال كل من اليد والقدرة
في الآخر بهذه العلاقة كما في شرح التلخيص وفي حاشية المختصر للا بهررى
استعمال كل من اليد والقدرة في الآخر بعلاقة الحلول وهو المناسب لما ذكره
الشارح (قوله ويدخل فيه) اى في كون احدهما حالا في الاخرى استعمال لفظ
الغائط الموضوع للمكان المظمن في الفضلات الخارجة من الانسان لما بينهما من
علاقة اللزوم عرفا لان قضاء الحاجة عرفا لا يقع الا في المكان المظمن (قوله
كاستعمال البيت في حرمه) اى قوله تعالى ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة
الاية (قوله كاستعمال الركوع في الصلاة) مثال لاستعمال الجزء في الكل وقوله
واليد فيما وراء الرسغ مثال لعكسه (قوله او حكمه) الضمير راجع
الى الجزء (قوله كما في صور رجل المطلق آه) تحمل الرقة على الرقة المؤنة
(قوله كاستعمال الرسن في الانف) فان الرسن مقيد بكونه انف مر سون من
الحيوان والانف مطلق وفي المفتاح الرسن موضوع لعنى الانف مع قيد ان يكون
انف مر سون وقد يستعمل استعمال الانف من غير زيادة قيد بالقرائن كقول
العجاج * وفاحاو مر سنا مسرجا * فان نسبته الى الانسان قريبة على كون المراد به
مطلق الانف فان قيل ان هذه النسبة اعانيل على ان المراد به انف الانسان
لامطلق الانف فكان من قبيل استعمال المقيد بقيد في المقيد بقيد آخر فاعلم ان هذه
الخصوصية انما تستفاد من القرينة لامن نفس الكلمة بل الكلمة نفسها
مستعملة في المطلق الموجود في ضمن الرسن ثم استفيد من نسبته الى الانسان
تلك الخصوصية اذ لو لم يكن مطلقا لم يكن نسبته الى الانسان وجه فان قيل ان
صاحب المفتاح ذكر ان الانف والرسن مشتركان في الحقيقة وهو العضو المعهود

والشفر في شفة اللسان فهي (الجزئية) والكلمة واكتفى بالجزئية للتصايف بينهما (و) اما بان يكون
احدهما سيبا للآخر والاخر مضيقا عنه (٤٣١) اما بجهة الفاعلية كاستعمال النبات في الغيث وعكسه ومن السببية

استعمال الدم في الدبة والمسيبة استعمال
الموت في المرض والجرح والضرب
المهلكة واما بجهة الغائية كاستعمال
الخمر في الغب والعهد في الوفاء ومنه
قوله تعالى انهم لايمان لهم فهي
(السبية) والمسيبة (و) اما ان يكون
احدهما شرطا للآخر والاخر مشروطا
به كاستعمال الايمان في الصلاة
والمصدر في الفاعل والمفعول كالعلم
في العالم والمعلوم او كونه آله كاستعمال
لسان الصديق في الذكر الحسن في قوله
تعالى واجعل لي لسان صدق
في الآخرين اي ذكر احسنا فهي
(الشرطية) الشاملة للاكية اعلم ان
هذه العلاقات يجوز اجتماعها
باعتبارات مثلا اطلاق الشفر على
شفة الانسان يجوز ان يكون
استعارة على قصد التشبيه في اللفظ
وان يكون مجازا من سلام من
اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد
على المطلق واطلاق الخمر على الغب
يجوز ان يكون للسبية الغائية وان
يكون للاول اليه وعلى هذا فقس
(لغويا كان المجاز او شرعيا) يعني
كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا
وجدت العلاقات المذكورة بين
معانيها كذلك يجوز في الاسماء
الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع
من تلك العلاقات بحسب الشرع بان
يكون معنى احد هما سيبا لمعنى الآخر

ويفرق ان بتصايف احدهما بالاختصاص بالانسان والاخر بالاختصاص
بالرسولان فهذا نصريح بان الانف مقيد ايضا لامطلق فلا يكون استعمال
المرس في استعمال المقيد في المطلق قلنا هذا بناء على استعمال الطائفة
فانه في الاستعمال مقيد بالاختصاص بالانسان بحسب القرينة وكونه مطلقة
بحسب اصل وضعه فلا منافاة (قوله والشفر في شفة الانسان) الاول ان يقول
في الشفة بغير اضافة كما في المفتاح فانه قال المشفر موضوع للشفة مع قيدان
تكون شفة بغير وقد يستعمل استعمال الشفة فتقول فلان غلبت المشفر في ضمن
قرينة دالة على ان المراد هو الشفة لاخير انتهى فان المراد بالمشفر المضاف اليه
الغليظ هو مطلق الشفة لا المقيد بكونه شفة بغير وانما اضافه الشارح الى الانسان
لاستعماله فيه لانه مقيد بكونه شفة الانسان والا يكون من قبيل استعمال
المقيد بقيد في المقيد باخر (قوله كاستعمال النبات في الغيث) كما في قوله
امطرت السماء نباتا وعكسه كما في قوله تعالى انهم لايمان لهم (قوله استعمال الدم
في الغب) كما في قوله تعالى اكل الدم اي الدبة التي سببها الدم (قوله المهلكة) قيد
لثلاثة (قوله كاستعمال الخمر في الغب) كما في قوله تعالى اني اراني اعصر خرا
فان المراد به الغب والخمر علة غائية له اعلم ان تفسير الخمر ههنا بالغب هو الموافق
لما ذكره في الكشف وهو الظاهر ومنه ظهر ضعف تفسير التفازي في شرح
التلخيص بالعصير لان العصير لا يتعلق بالعصير بل يتعلق بالغب (قوله ومنه
قوله تعالى انهم لايمان لهم) فان المراد بالايمان هنا هو الوفاء بالعهد لانفس
الايمان والعهد فان الوفاء سبب غائي لليمين فكان من قبيل استعمال السبب
في السبب الغائي له (قوله ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات) لورثك
قوله باعتبارات لكان اولى كما تركه في التلويح لان اجتماع انواع العلاقات ليس
بالاعتبارات والحديث بل بذواتها وانما تمايز وتباين بالاعتبار والحديثات
تأمل (قوله لغويا كان المجاز او شرعيا) اشار الى رد من زعم ان المجاز
لا يجري في الالفاظ الشرعية من البيع والهبة والتكاح وغيرها متمسكا بان
هذه الالفاظ انشأت في الشرع وانها افعال جارية الكلام وهي اللسان
فكان كسائر افعال الجوارح ومن فعل فعلا واراد ان يكون فاعلا لفعل آخر
لا يكون له ذلك فكذلك هذه الافعال وانما يبدل المجاز في الالفاظ التي هي من
باب الاخبار والامر والنهي ونحوها وذهب السامة الى ان المجاز يجري
في جميع الالفاظ الشرعية لان العرب لما وضعت طريق الاستعارة والمجاز

يكون نصير فان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين وان يكون معنى احد هما سيبا لمعنى الآخر

واستعملوه في كلامهم وعرف طريقه بالتأمل والنظر كان اذنا منهم بالمجاز لكل
 متكلم منهم لومن غيرهم ممن عرف طريق المجاز كالشارع متى وضع حله كان
 ذلك اذنا منه بالقياس لكل من فهم طريق القياس وقولهم انما انشاءات وافعال
 الجارية والمجاز لا يجري الا في الاخبار والالفاظ قلنا لانسلم ان المجاز يخص
 بالاجاز بل يجري في الانشاء ايضا وان الالفاظ الشرعية وان جعلت انشاءات
 شرعا لكنها لم تخرج عن ان تكون كلاما والمجاز جار في الكلام كله اذا وجد
 طريقه وطريقه هو الاتصال الصوري في المجاز المرسل والمعنوي في الاستعارة على
 ما ضبطه فخر الاسلام وذلك الاتصال ليس بمخصص بالمحسوسات والالفاظ اللغوية
 بل قد يوجد بين المعاني الشرعية والفاظها لكنه يعتبر في اللغة بحسب اللغة
 وفي الشرع بحسب الشرع ولذا قال المصنف بحسب الشرع ثم فسر بقوله بان
 يكون تصرفان شرعيان اشارة الى ان العلاقة معتبرة في الشرعية بحسب الشرع
 كما اعتبرت في اللغة بحسب اللغة ثم قال يشتركان في وصف لازم بين اشارة الى
 علاقة الاستعارة في الشرعيات وهي الاتصال المعنوي ثم عطف عليه بقوله
 او يكون معنى احدهما سببا اشارة الى علاقة المرسل وهو الاتصال الصوري
 وفي الكشف ان الاستعارة بين السبب والمسبب والعلة والمعلول في الشرعيات
 بالمجاورة التي بينهما نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال الصوري لانه
 لامناسبة بين اسبب والمسبب معنى اذ معنى السبب الافضاء الى الشيء ومعنى
 المسبب ليس كذلك وكذا معنى العلة الايجاب ومعنى المعلول ليس كذلك
 فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى بوجه فكان هذا الاتصال من قبيل اتصال
 المطر بالسحاب والغث بالمطر من المحسوسات والاستعارة الجارية في المشروعات
 بالمعنى الذي شرعته نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي ونظير
 الاولى استعارة الشراء للملك والفاظ العتق لازالة ملك المنفعة فانها جارية
 للاتصال الصوري كما في المطر والسحاب لا بالمعنوي اذ ليس بين معنى الشراء
 ومعنى الملك مناسبة وكذا بين معنى العتق ومعنى زوال ملك المنفعة ونظير الثانية
 استعارة الخوالة للوكالة فان معنى الخوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى
 الوكالة نقل ولاية التصرف من ذمة الى ذمة ومثل الميراث والوصية بينهما اتصال
 معنوي من حيث ان كل واحد منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ من
 حاجة الميت فجاز استعارة احدهما الاخر على ما وقع في القرآن يوصيكم الله
 في اولادكم اي يورثكم هذا كلامه حاصله الاستدلال بوجود العلاقة بحسب

الشرع في الشرعيات صورة ومعنى كما في المحسوسات لملي جواز الجحاز
والاستعارة في الشرعيات واستدل عليه فخر الاسلام بوجه آخر حاصله ان
المحاز في الشرعيات محاز في اللغويات في الحقيقة تقريره ان حكم الشرع متعلقا
بلفظ شرع سببها او علة لا يثبت من حيث يعقل الا واللفظ دال عليه لغة وكل
ما دل عليه اللفظ لغة فهو من اللغويات فحكم الشرع متعلقا بلفظ شرع سببها
او علة من حيث يعقل من اللغويات فالمحازات الجارية فيها في اللغويات اما
الكبرى فظاهرها واما الصغرى فلان تعلق حكم الشرع بما جعل سببها على
نوعين تعلق بدركها عقل قبل ثبوت الشرع بان كانت في اللغة لذلك اللفظ دلالة
على ذلك الحكم كتعلق الملك بالبيع والهبة والحل بالنكاح ولهذا لا ينكر احد
من اهل الملك ثبوت الملك والحل بها وتعلق لا بدرك بالعقل بان لادلالة لذلك اللفظ
على ذلك الحكم قبل الشرع لغة كتعلق وجوب الحد بالعنف وشرب الخمر
وجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج باسما بهلولا منا في جواز الاستعارة
والمحاز فيما يعقل بينهما اتصال لغوي وهو القسم الاول لافيا لاتعلق بينهما
لغة فانه لا استعارة فيه ولا شك ان ذلك من اللغويات على ذلك التقدير فالاستعارة
فيه استعارة في اللغويات (قوله اي كاستعمال اللفظين آه) لوقال والمراد
بهما نفس لفظهما لا مفهوما لهما ولا ما صدق عليهما لكانا يظهرنا مل (قوله
كيف شرع) في موضع الحال من ضمير شرع قدم عليه اصدارة في الاصل وان
انسخ عنه مفهوم الاستفهام في مثل هذا الموضع والمعنى بالاتصال في المعنى
المشروع الذي شرع منكفا بكيفية مخصوصة (قوله فان الهبة وضعت للملك
الرقبة) لانه لا غاية والغرض لاصلة الوضع ولهذا قال في التلويح ان الهبة
عقد موضوع في الشرع لاجل حصول ملك الرقبة وكذا اللام في قوله النكاح
لملك المتعة قال في المغرب اصل النكاح الوطئ ثم قيل للتزوج نكاح محاز لانه
سبب للوطئ المباح وقولهم النكاح الضم محاز ايضا الا ان هذا من باب تسمية
السبب باسم السبب والاول على العكس منه وقيل انه حقيقة في الضم محاز
في العقد الوطئ وقال في المصباح ويؤيده انه لا يفهم العقد ولا الوطئ منه الا بقرينة
(قوله في عقد عندنا) يعني لما ثبت ان لفظ البيع والهبة قد وضعا لملك الرقبة
وكل ما هو كذلك فهو سبب لملك المتعة ثبت ان نكاح غير الرسول عليه السلام
ينعقد بلفظ البيع والهبة كما انعقد نكاح النبي عليه السلام بالهبة لاتصال
السببية بينهما المحضة لا تطلق احدهما في الاخر اكنه انما ينعقد بالهبة فاذ طلب

إذا كانت النكحة حرة حتى لو كانت أمة ثبتت الهبة وعند الشافعي لا ينقذ الإلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك ولأنه عقد شرع لمصالح مشتركة كالنسيب وعدم

﴿ ١٣٤ ﴾

الزوج منها النكاح فقالت وهبت نفسي حتى لو طاب منها لانا والممكن من الوطئ فقالت وهبت نفسي منك وقبل الرجل لا يكون نكاحا كما لو قال أبو البت وهبت بنتي منك اتخذك وقبل الرجل لا ينقذ النكاح كما في الفتاوى لأن انعقاد النكاح بالهبة مجاز فكما لا بد في المجاز من قرينة على المعنى المجازي كذا لا بد فيه من التيقن قرينة دالة على إرادة غير ذلك المعنى المجازي ولم تنف في هاتين الصورتين بل وجدت قرينة دالة على إرادة غير معنى النكاح وهل يشترط فيها النية في التقرير نقلا عن بعض الفتاوى أنها شرط في النكاح بلفظ الهبة ورده في الكشف وقال ما ظفرت بهذه الرواية وفي التلويح لاحاجة إلى النية فيها لأن المحل متعين لهذا المجاز أنبوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بلفظ العتق فإنه يحتاج إلى النية لصلاحيته المحل للوصف بالحقيقة وهل تشترط القرينة فيها في الزيلعي أن كل لفظ موضوع لتلك العين ينقذه النكاح أن ذكر المهر والافبالية وهذا يدل على اشتراط القرينة عند عدم النية وفي قبح القدير لا يشترط فيه النية ذكر المهر ولم يذكر وتحقق هذا ما ذكر في شرحنا على الأشباه (قوله كنكاحه بلفظ الهبة) فيه رد على بعض الشافعية من أن النكاح بلفظ الهبة في حقه عليه السلام هبة لا نكاح فلا يشترط فيه شروط النكاح ولا يلزم ما زعم النكاح وهذا لأن الهبة تملك رقبة المال وتمليك رقبة المال في غير المال لا يتصور والحرية ليست بمال فلا ينقذ هبة (قوله حتى لو كانت أمة ثبتت الهبة) لا يمكن العمل بالحقيقة لقابلية المحل (قوله فلا يضر عدم دلالتها على الملك) إذ لا يجب رعاية المعنى اللغوي والمناسبة بين الاسم والمسمى في الأعلام لأنها تعقل وضعا لا معناه لأن الاسم الموضوع للشيء يدل عليه سواء عقل معناه أو لم يعقل فإن الحقائق تثبت سمعا من غير تعقل معنى الأبرى أن الإنسان القصير قد يسمى طويلا فإذا لم يجب رعاية المعنى اللغوي لا يضر عدم دلالتها على الملك لا يقال إن رعاية المناسبة بينهما وإن لم يجب إلا أنها أولى كما تقدم فقوله فلا يضر عدم دلالتها على الملك إنما يصح جواز انعقاده بلفظ النكاح والتزويج لا الأولوية لأننا نقول المقصود هنا إثبات الجواز لا الأولوية (قوله أعلم أن هذا الاعتبار) أي اعتبار السببية والمسببية به بين البيع والهبة والنكاح هذا إشارة إلى دفع ما ذكره في شروح البردوي من أن ملك المتعة على نوعين ملك متعة يثبت بالنكاح وملك متعة يثبت بملك الميّن والأول يستلزم ثبوت ملك الطلاق والإبلاء والظهار ونحوها والثاني

وتحصل الأحصان واستمداد كل منهما في العيشة بالآخر ووجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث ولفظ النكاح والتزويج وإف بالدلالة على هذه المقاصد لكونه منبثا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة والتلفيق على وجه الانحصار دون غيرها قلنا عن الأول خلوص المجاز واختصاصه بحضرة الرسول عليه السلام في غاية البعد فالمراد أما الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر وهو لا ينافي صحة العقد في حق غيره عليه السلام مع وجوب المهر أو خلوصه له واختصاصها به عليه السلام إذ لا يحصل أزواج النسي عليه السلام لأحد غيره كما قال تعالى وأزواجه أمهاتهم وعن الثاني أنا لا نسلم أن شرعه لتلك المصالح بل للملك له عليها وتماهي عمرات ترتب على الملك بدليل لزوم المهر عليه عوضا عن الملك ويكون الطلاق بيده لأن مزيل الملك ليس إلا المالك وإذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فلان يصح بمبادل عليه أولى فإن قيل فينبغي أن لا يصح النكاح بهما لعدم دلالتها على الملك قلنا إنما يصح بهما لأنهما صاروا بمنزلة العلم لهذا العقد فلا يضر عدم دلالتها على الملك وأما البيع فإنه مثل الهبة في إثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون أنسب بالنكاح

﴿ يستلزم ﴾

في إثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض

يستلزم جواز زواله بالأخراج عن الملك بالبيع والهبة والاعتاق دون الطلاق
والإبلاء والظهور واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فكان ملك
الرقبة الثابت بالبيع والهبة سببا للملك متعة غير متعة النكاح فلا يصح ذكر البيع
والهبة وإرادة النكاح باعتبار السببية وإنما يصح باعتبار الاستعارة وهي إطلاق
اسم أحد المتباينين على الآخر لا شرا كهما في لازم مشهور وهو إثبات الملك
وهو أقوى في البيع والهبة مما في النكاح فصحت الاستعارة بينهما وحاصل
ما ذكره الشارح من الدفع أن لا نسلم أنه يجب في المجاز باعتبار السببية أن يكون
المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل يجوز بحجسه حتى يراد بالغث مجازا
جنس النبات سواء حصل بالغث أو غيره وفيما نحن فيه أن كلا من البيع والهبة
سبب لجنس ملك المتعة فعلى هذا القول أن اشترى عبدا فهو حر وإراد الملك فلكه
هبة أو ارثا يعتق لأن الشراء سبب لجنس الملك وعلى تقدير لزوم كونه سببا للمعنى
المجازي بعينه لا يعتق وإجاب في الكشف والتفريع عن أصل الاعتراض بأن
ملك المتعة هو ملك الانتفاع والوطئ وهو لا يختلف في ذاته بالنكاح وملك
اليمن والغاير إنما هو بالاعتبار فانه من حيث كونه مقصودا كما في النكاح
يستلزم أمورا ومن حيث وقوعه تبعاً للملك اليمن يستلزم أمورا أخرى كونه
الذات متحدة والاستعارة تثبت بالاتصال فإذا كان ملك الرقبة سببا للملك المتعة
التحد بالذات حصل الاتصال من هذه الجهة فجازت الاستعارة فإن قيل
كيف تصح الاستعارة بإطلاق اسم أحد المتباينين على الآخر مع قصر محهم
أن الاستعارة إطلاق اللفظ على اللازم الذي هو صفة الملزوم قلنا الاستعارة ليست
في إطلاق الملزوم على اللازم بل على المبين لإرادة اللازم كإطلاق الأسد على
الرجل لكونه شجاعاً وإطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبناً للملك والمثبت للملك
لازم خارجي صفة للهبة (قوله ثم إن كانت الإصالة آه) لما ذكر أن المجاز جار
في اللغوي والشرعي لوجود العلاقة فيهما ومثل لكل منهما مثلاً لا يختلف فيه
الشافعي إرادان يذكر أن بعض العلاقة مما يصح المجاز من الجانبين وبعضها من
جانب واحد إشارة إلى أن العلاقة في المثال المذكور من أيهما كانت وإلى جواب
نقض ورد من طرف الشافعي أما النقض فلأنه لو جاز إطلاق اسم البيع والهبة
على النكاح مجازاً بطريق إطلاق اسم السبب على السبب لجاز العكس أيضاً
بأن يقول للمشتري أنكحت هذه الجارية لك ويقول المشتري قبلت واللازم باطل
بالاتفاق فكذا الملزوم وأما الملازمة فلأن الاتصال الذي ذكرتم قائم بالطرفين

اعلم أن هذا الاعتبار إنما يصح إذا لم يجب
في المجاز باعتبار السببية أن يكون المعنى
الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل
يحجسه حتى يراد بالغث جنس النبات
سواء حصل بالطر أو غيره وأما إذا وجب
ذلك فلا يصح ههنا الاعتبار بالاستعارة
وهي إطلاق اسم أحد المتباينين على
الآخر لا شرا كهما في لازم مشهور هو
في أحد هما أقوى وأعرف كإطلاق
الأسد على الرجل الشجاع فههنا معنى
النكاح مبين لمعنى الهبة والبيع لكهما
بشتر كان في إثبات الملك وهو في البيع
أقوى وهكذا حكم الطلاق والعناق كما
سيأتي (ثم إن كانت الإصالة والفرعية
من الطرفين جاز المجاز منهما) اعلم أن
معنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى
اللازم ومن المشهور المقرر أن معنى
اللازم ههنا التبعية في الجملة لا امتناع
الانفكاك فالملزوم أصل ومبتدأ ومن
جهة أن منه الانتقال واللازم فرع وتبع
من جهة أن إليه الانتقال

فان كان اتصال الشئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال كل منهما في الآخر مجازا (كاسبب والسبب المقصود به) فان السبب اصل من جهة احتياج السبب اليه وابتنائه عليه والسبب المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغائية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج الا انه في الذهن علة لفاعله ومتقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام على ما كية والاسباب على آلية فيجوز استعمال احدهما في الآخر مجازا كالشراء والملك حتى اذا قال ان ملكت عبدا فهو حرقا شتره متفرقا فقال عتبت بالملك الشراء بطريق اطلاق السبب على السبب صدق ديانته وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عني ما هو اغلظ عليه واذا قال ان اشتريت فقال عتبت الملك بطريق اطلاق اسم السبب على السبب صدق ديانته لوجود طريق المجاز وان لم يصدق قضاء لانه اراد تحقيفا

لان الشئ لا يتصل بغيره الا وذلك الغير متصل به تماما الجواب ان الاتصال الصوري في الشرعيات نوعان كامل وناقص والكامل اتصال الحكم بالعلية لان الاتصال هنا بطريق اليجاب والاثبات بالذات فيكون اتم شئونه في الطرفين والناقص اتصال السبب بما هو سبب محض له ليس بعلية لان الاتصال هنا بطريق الافضاء لا اليجاب فيكون ناقص لشئونه في طرف واحد فقط والكامل يثبت المجاز في الشرعيات من الطرفين لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزم الى اللازم فان كانت الاصلية اى الملزمة من الطرفين يكون المجاز من الطرفين وان كانت من طرف يكون المجاز من طرف ايضا لعدم الصحيح في طرف آخر فالاتصال بين البيع والهبة والنكاح ناقص لان ثبوت ملك المتعة بالبيع والهبة بطريق البيع فلا يصح ذكر النكاح واردة البيع والهبة لعدم الصحيح وهو الانتقال من الاصل الى الفرع بخلاف ذكر البيع والهبة واردة النكاح فانه جاز لوجود الصحيح ثم ذكر الاتصال الكامل في ثلاث صور احداها الاتصال بين السبب والسبب المقصود بذلك السبب والثانية الاتصال بين الكل والجزء المستلزم للكل والثالثة الاتصال بين المحل والحال المقصود بذلك المحل فان الاتصال في هذه المواضع كامل لجر يانه بين الطرفين لرجوعه الى اتصال الحكم بالعلية على ما سطره لك (قوله والسبب المقصود به) احتراز عن السبب المحض (قوله والغائية وان كانت اى) دفع لما يتوهم مما قبله تأمل (قوله فيجوز استعمال احدهما في الآخر) اى اذا كان كل من السبب والسبب المقصود به اصلا من وجه جاز استعمال احدهما في الآخر مجازا كالشراء والملك وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يحلف على ملك عبد منكربان قال ان ملكت عبدا فهو حرقا فكذلك نصف عبد وباعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف في القياس وفي الاستحسان لا ووجه القياس ان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل فعتق هذا النصف كما في فصل الشراء وفي العبد المعين ووجه الاستحسان ان الملك المطلق يقع على كاله وذلك بصفة الاجتماع فاخص به الا يرى ان الرجل اذا قال ان ملكت مائتي درهم فصلى بغيرهم يقع على اجتماع الملك وكذا اذا قال والله ما ملكت مائتي درهم فقط وقد ملكها وزيادة متفرقة لكانها لما لم تجتمع في ملكه بصدق في عينه والثاني ان يحلف على شراء عبد منكربان قال ان اشتريت عبدا فهو حرقا شترى نصف عبد شراء صحيحا وباعه ثم اشترى النصف الاخر لنفسه عتق هذا النصف بخلاف الملك

(و) نحو (الكل والجزء المستلزم) ذلك الجزء (له) أي للكل فإن الكل أصل يتبني عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى أنه انما يفهم من اسم الكل ٤٣٧ بواسطة ان يفهم الكل موقوف على فهمه والجزء أصل باعتبار احتياج

الكل اليه في الوجود والتعقل فإن قيل لما توقف فهم الكل على فهم الجزء كان سلبا على البنية فلا يكون الانتقال من الكل الى الجزء أصلا بل العكس فلا يكون الكل ملزما والجزء لازما بالمعنى المذكور قلنا ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون حصول الملزوم متأخر عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم حاصلا عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزئية فتحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل لا حاجة الى قوله المستلزم له لان احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد لان المجموع الذي يتكون اليه والرجل جزأ منه لا يتحقق بدونهما ضرورة اتفاق الكل بانتفاء الجزء قلنا هو مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده اورجله هو ذلك الشخص ايضا لا غير فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق المعين على الرقيب فاما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيب لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان (و) نحو (الحل والحال المقصوديه) أي بذلك الحل فإن الحل أصل بالنسبة الى الحال لا احتياج الحل اليه والحال أصل من جهة كونه القصد اليه الاول نحو فليدع ناديه أي اهل محله الحال

في الاستحسان كما عرفت والفرق ان الاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق واما الاجتماع في كونه مشتري له بعد الزوال فتحقق لان كونه مشتري له لا يتوقف على ملكه الا ترى انه لو قال ان اشتريت عبدا فأمر أنه طاق فاشتره غيره بحث في يمينه فاذا اشترى الباقي بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في عقد فوجب الخث الان يعني ان يشتري عبدا كاملا فدين فيما بينه وبين الله ولا يدين قضاء لانه نوى تخصيص العام والثالث ان يحلف على ملك عبد بعينه والرابع ان يحلف على شراء عبد بعينه فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الباقي يعني هذا النصف في الفصلين والفرق ان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه فالشارح ذكر الصورة الاولى ثم قال وانما قال ان اشترى ولم يذكر العبد لاعرفا ولا متكررا لان احادهما في الحكم في صورة الشراء وبنى صورة الحلف على ملك عبد بعينه وقد عرفت انه مثل الثاني والثالث في الحكم وانما قال فاشترى متفرقا ولم يقل اشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الباقي كما في البردوى اشارة الى ان تفرع قوله فقيال عتيت بالملك الشراء لا يتوقف على بيع النصف الاول بل المناط هو لا شراء متفرقا سواء باع ما شراه أولا ولم يبع بل اجتمع في ملكه نصفان الا انه في صورة اجتماعه في ملكه يعني الكل ثم انه لم يذكر عدم وقوع العتق في الصورة الاولى ولا وقوعه في صورة الشراء لان وقوع العتق وعدم وقوعه ههنا ليس بمقصود بل المقصود بيان اطلاق السبب على السبب وبالعكس وذلك يحصل بما ذكره من التفرع (قوله بواسطة ان يفهم الكل موقوف على فهمه) اذ لو لم يفهم الجزء من اللفظ لم يفهم الكل منه ايضا إذ لا يتصور الموقوف بدون الموقوف عليه لكنه لما كان المقصود الاصل من وضع اللفظ لمعنى فهم ذلك المعنى منه لا يفهم جزؤه وفهم الجزء منه انما هو واسطة صار فهم الجزء منه تابعا لفهم الكل باعتبار الحصول من اللفظ ولهذا قالوا ان النصف تابع للمطابقة بواسطة ان يفهم من اللفظ موقوف على فهمها (قوله لان احتياج الكل الى الجزء ضروري) فيه ان ضرورة احتياج الكل الى الجزء لا تستلزم استلزام الجزء الكل حتى يلزم الاستثناء عن قوله المستلزم له (قوله واما اطلاق المعين أم) دفع لما يتوهم من ان العين واللسان مثل اليد والرجل في العرف مع انه يصح طلاقهما على الكل مجزا فان العين قد يطلق على الرقيب واللسان على الترجمان مجزا ووجه الدفع ظاهر (قوله فليدع ناديه) التادى مجلس القوم وتخصيهم من قبيل

فيه والساقي نحو واما الذين ايطفت وجوههم ففي رجة الله أي في الجزئية التي نحل فيها الرجة (والا) أي وان لم تكن الاصاله والفرعية من الطرفين بل من طرف واحد

(فلا يجوز) يجوز (الامن) طرف (الاصل كما في السبب المحض) ﴿٤٣٨﴾ وهو ما يفضي الى السبب ولا تكون

ذكر المحل وارادة الحال والمقصود من المجلس هو الادل حال فيه واحتمال كونه من قبيل المجاز بالحذف كما في واسئل القرية لا يضر المقصود اعني التمثيل (قوله كما في السبب المحض) احتزبه عن العلة لان السبب قد يطلق على العلة ايضا كما يقال البيع سبب ملك الرقة فيراد به العلة (قوله كملك الرقة) لو قال كالبيع لكان انسب فان البيع سبب محض لملك المتعة حتى يصح اطلاق البيع على النكاح مجازا بلا عكس (قوله فان الاعناق وضع لازالة ملك الرقة) الام ليس صلة الوضع بل لغرض اى وضع لغرض ازالة ملك الرقة فلا يرد عليه انه منافي لما سياتى ان ازالة الملك ليس معنى حقيقيا للاعناق بل معناه الحقيقي اثبات القوة الشرعية (قوله فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق) اى ولو نواه لعدم احتماله اياه فلا تؤثر النية بخلاف لفظ الطلاق فانه يقع به العتق بالنية لانه من كتابات العتق (قوله قلنا قد يقام الغرض آه) الظاهر منه ان الغرض من العتق هو ازالة الملك وفيه نظر وما ذكره من الظنير مسلم والقياس عليه ممنوع لانه مع الفارق (قوله اذ كل منهما اسقاط) قلنا قيل لان السلم ان الاعناق اسقاط كيف وقد ثبت به اهلية البيع والشراء والولاية والشهادة فكان مبدء الاسقاط اجيب بان هذه الاحكام ليست بثابتة بسبب العتق بل بسبب سابق على العتق وهو كونه آدميا مكلفا غير ان الرقة كانت تمنعه عن العمل والاعتناق ازال ذلك لما نفع باسقاط حقه فظهر عمل العلة وهذا وان كان من قبيل تخصيص العلة الا انه جائز عندهم (قوله قلنا في جوابه) ولنا جواب آخر وهو ان الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء الارض مع اشتراكهما في الوجود والحدوث بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالاستعارة منه وهذا المعنى غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منفعلان من اللغوى الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المتقولة والمعنى اللغوى للطلاق منبى عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون خلية واطلقت البعير عن عقاله فتقل في الشرع الى رفع قيد النكاح والمعنى اللغوى للعتاق منبى عن القوة والغلبة يقال عتق الطير اذا قوى وطار فتقل في الشرع الى اثبات القوة الخصوصية من المالكية والولاية والشهادة فلا مناسبة بين العتقين في المعنى الخاص المشهور فان قيل او كان معنى الاعناق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في مثل اعنق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة ملكه اجيب بوجهين احدهما انه مجاز في الاسناد من حيث اسند

شرعيته لا جسه كملك الرقة فان شرعيته ليست لاجل حصول ملك المتعة لكونه مشروعا بدون ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع والامة الغير الكتابية ومثل هذا السبب يطلق على المسبب بدون العكس لا تنفاه شرط الا نعكس (يقع الطلاق بلفظ العتق بلا عكس) فان الاعناق وضع لازالة ملك الرقة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه لانها تفضي اليها وليست هي مقصودة منها فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق فان قيل المعتبر في المجاز هو المسببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازى وازالة الملك ليست معنى حقيقيا للاعناق كما سياتى انه اثبات القوة الشرعية قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه وبجمله كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مسنده مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقة في اثبات ملك المتعة قال (لنا ففى يقع العكس ايضا) اى كما يقع الاصل لكن لا بطريق اطلاق السبب على السبب بل (بطريق الاستعارة) لوجود وصف مشترك بينهما (اذ كل منهما) اى من الطلاق والعتاق (اسقاط على السراية وال لزوم) اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق

والغفوعن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والراد بالسراية ثبوت الحكم في النكاح بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ (قلنا) في جوابه (ازالة الملك) التي هي الاعناق

(اقوى من ازالة القيد) التي هي الطلاق * ٤٣٩ * فلا تكون ازالة الملك لازمة لازالة القيد (فلا وجه للاستعارة) اى لاستعارة

ازالة القيد لازالة الملك لان المستعار له
يجب ان يكون اضعف في وجه الشبه
وههنا ليس كذلك فلا تجرى الاستعارة
من الطرفين واعترض صاحب التلويح
بان الاستعارة قد تكون مبنية على التشابه
كما استعارة الصبح لفرقة الفرس وبالعكس
وتحصل المساواة باطلاق التلويح
احد التشابهين على الآخر وجعله
اياه وكون المشبه به اقوى في وجه
الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه
على ما تقر في علم البيان اقول قد تقر
في ذلك العلم ان الجامع في المستعار منه
يجب ان يكون اقوى واشد قال صاحب
المفتاح في الاستعارة المصرح بها
التحقيقية هي اذا وجدت وصفا
مشتركا بين ملزمين مختلفين في الحقيقة
هو في احدهما اقوى منه في الآخر وانت
تريد الحاق الاضعف بالاقوى على وجه
التسوية بينهما ان تدعى ان ملزوم
الاضعف من جنس ملزوم الاقوى
باطلاق اسمه عليه واورد هذا المعترض
على قول صاحب التلخيص ان الجامع
اما داخل في مفهوم الطرفين
ان الجامع في المستعار منه يجب
ان يكون اقوى واشد وجزء الماهية
لا يختلف بالشدّة والضعف ثم اجاب
مسئلا ذلك بان امتناع الاختلاف
انما هو في الماهية الحقيقية ووجوه
الشبه انما جعل داخل في مفهوم

الفعل الى السبب البعيد فان الملك سبب فاعلى لازالة الملك وهي سبب لاثبات
القوة الثاني انه يحذف في المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة
على سببه الذي هو ازالة الملك وحاصل ما ذكره المصنف اناسلما ان كلامه في الطلاق
والعتاق اسقاطي عن السراية والبرزوم لكن لانسلما ان هذا المعنى كاف في صحة
الاستعارة لان المستعار له يجب ان يكون اضعف في وجه الشبه وههنا ليس
كذلك بل الامر بالعكس لان ازالة اقوى في العتاق منها في الطلاق فلا تكون
ازالة الملك لازمة لازالة القيد والمستعار له لا بد وان يكون لازما للمستعار منه
لان القوى لا يكون لازما وتابعا للشبه فلا تجرى الاستعارة فان قيل انه في ازالة
الملك بقى نوع تعلق هو حق الولاء فيكون اضعف مما في الطلاق قلنا ان الآثار
الباقية في الطلاق اكثر مما في العتاق كجواز الرجعة في الرجعي ووجوب السكنى
والنفقة والعدة وعدم جواز نكاحها لغيره في العدة وقد يجب بان قوة الزوال
انما هي بحسب قوة المزال ولا عبرة ببقاء الاثر في المال وظاهر ان ملك الرقة
اقوى من ملك المنعة لانه يستتبعه بلا عكس فيكون زوال الاول اقوى من زوال
الثاني بالامر به ولقائل ان يقول ملك الرقة انما يستتبع ملك المنعة الذي كان
في ضمنه ويلزم منه ان يكون هو اقوى مما في ضمنه وهذا يستلزم ان يكون ازالة
ملك الرقة اقوى من ازالة ملك المنعة الذي كان في ضمنه ولا نزاع فيه فان ازالة
الاول مستتعبة لازالة الثاني دون العكس كما ان المزال الاول يستتبع المزال
الثاني الا ان المستعار منه في محل النزاع ازالة ملك المنعة الذي يحصل بالنكاح
لا ما يحصل في ضمن ملك الرقة فياستعار لازالة ملك الرقة ليس اضعف منها
وما هو اضعف لاستعار لها اعلم ان تقرير الاستعارة ههنا على وجهين احدهما
ان يستعار لفظ الطلاق في معنى الاعتاق اى اثبات القوة الشرعية والثاني
ان يستعار في ازالة ملك الرقة لافي معنى الاعتاق فالجواب الذي ذكرناه ظاهر
في التقرير الاول وما ذكره المصنف من الجواب ظاهر في التقرير الثاني فليأمر
واجاب في التلويح عن التقرير الثاني بجواب آخر وهو ان العتاق تصرف
شعري معناه اثبات القوة المخصوصة فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى
حقيقة او مجازا للحصول العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست
استعارة لهذا المعنى فلا توجد ثبوته اذ ليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات
العتق الذي هو معناه ثم ههنا بحث وهو اناسلما ان اطلاق الطلاق على العتاق
بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق المسبب على السبب او بالعكس

الطرفين لافي الماهية الحقيقية لهما والمفهوم قد يكون ماهية

حقيقة وقد يكون مر كبا من امور بعضها قابل للشدة والضعف فيصح **٤٤٠** ككون الجامع داخلا في المفهوم مع

غير جائز لكن لان سلم عدم جواز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد كما في المشرع على شقة الانسان فان قيل ان النزاع في اطلاق الطلاق على العتق فيكون من قبيل اطلاق المقيد بقيد على المقيد بقيد آخر لا على المطلق فلنا يجوز ان يطلق على مطلق ازالة ثم يراد ازالة ملك الرقة على طريق ان يكون من افراد مطلق ازالة كما قيل في المشرع انه يطلق على مطلق الشقة ثم يراد شقة الانسان لكونه من افراد (قوله وكذا) بتعقد بناء على الاصل المذكور من ان الاصل والفروع الفرعية اذا لم تكن من الطرفين لا يجوز المجاز من الطرفين وتحريم المسئلة ان لفظ البيع لا يخلو من ان يضاف الى العين او الى المنفعة فان اضيف الى العين فلا يخلو من ان يكون العين مما يصلح محلا للبيع او لا يصلح فان لم يصلح كقول الحر بعثت نفسي منك شهرا بكذا لعمل كذا تنعقد اجارة عند الجمهور الا في رواية عن الكرخي من ان الاجارة لا تنعقد بلفظ البيع ثم رجع وقال تنعقد بهذه الشروط الثلاثة حتى لو ترك واحدا منها يفسد العقد وان صلح نحو بعثت عبدي منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لاحالة لا يمكن العمل بحقيقة البيع مع فقد شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر فيه المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه بان قال لعمل كذا ينعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة مجاز متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم ايضا اذا اتفق المتعاقدان عليه كما في الاسرار ويجوز ان ينعقد بيعا صحيحا لا يمكن العمل بالحقيقة بحمل المدة على تأجيل الثمن لان ذكر المدة في مثل هذا المقام انما يكون لتأجيل الثمن لا لتوقيت البيع ويجوز ان ينعقد بيعا فاسدا لان الحمل على الحقيقة الفاسدة قاطبة من المجاز كما في الكشف والتلويح وان اضيف الى المنفعة بان قال بعثت منافع دارى او عبدي شهرا بكذا لا ينعقد لا بيعا ولا اجارة لان المنافع معدومة والمعدوم لا يصلح محلا للبيع فلا يمكن الحقيقة ولا المجاز وكذا لا تنعقد الاجارة فيما لو قال آجرتك منافع دارى هذه شهرا بكذا لان الاجارة انما تصح باقامة العين مقام المنفعة وذلك باضافة لفظ الاجارة الى العين بان قال آجرتك هذه الدار كذا في الكشف والسراج الهندي وفي فاصحة والخلاصة ذكر فيه خلافا بين المشايخ ومرواد الشارح بالعقد المضاف اليه لفظ الاضافة عقد البيع ويجوز عقد الاجارة ايضا مل (قوله نحو لو ادخل دار فلان) فان الدار مجاز عما سكن فيه مطلقا فتناول معناها الحقيقي ايضا سواء سكن فيها صاحبها ولم يسكن وانما قال القاضي لو حلف ان لا يدخل دار

كونه في احد المفهومين اشد واقوى نعم قد يكون التشبيه مبنا على التشابه وانما يشترط قوة وجه الشبه في بعض اقسام التشبيه لكن فرق بينه وبين الاستعارة والمجاز في علم البيان كما يشهد به الكتب انما هو حال التشبيه لا الاستعارة (و) كذا (بتعقد) بناء على الاصل المذكور (اجارة الحر بلفظ البيع) حتى لو قال بعثت نفسي منك شهرا بدراهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعثت منك عبدي بكذا فان لم تذكر المدة ينعقد بيعا وان ذكرت فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سمي بتعقد اجارة كذا في الاسرار (بلا عكس) لان ملك الرقة سبب للملك المنفعة وليس هذا الملك مقصودا من ذلك فصح المجاز من طرف السبب لا المسبب ولما ورد ان اطلاق البيع واردة الاجارة اذا جاز ينحى ان يجوز عقد الاجارة بشو له بعثت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح اراد ان يدفعه فقال (وعدم انعقادها) اى الاجارة في صورة (اضافته) الى العقد (الى المنفعة) ليس لفساد المجاز بل (لانها) اى المنفعة (لا تصلح محلا لها) اى لاضافة العقد اليها لكونها معدومة (وحكمه) اى المجاز (ثبوت ما ريد به) من المعنى (خاصا كان) المجاز (او عاما دخل فيه) اى في ذلك العام المعنى (الحقيقي) نحو لو ادخل دار فلان حيث تناول الملك والعارية والاجارة

فلان ولم ينوشاً قد دخل دارا يسكنها فلان باجارة او اطاره بمحت في يمينه وان
دخل دارا عملوكة لفلان و فلان لا يسكنها حث ايضا (قوله وهو لا يتناول
المعيار المخصوص) اي معناه الحقيقي اعلم ان بعض الشافعية ذهبوا الى ان المجاز
لا عموم له وفرعوا عليه تحريم بيع حقة بحقة وبحفتين وبينوا ذلك بان النبي عليه
السلام قال لا تبعوا الطعام يا طعام الاسواء بسواء فانه دل بعموم صيغته
على حرمة بيع المعلوم بالمطعم قليلا كان او كثيرا العموم بلام الاستغراق الا ان
الاستثناء عارض في الكثير العموم لان المراد بقوله الاسواء بسواء المساواة في الكيل
بالاجاع فيقي ما وراء تحت العموم فيحرم بيع حقة بحقة وبحفتين وتفاحة
بتفاحتين ودل بشارته على غلبة الطعم لان الطعام اسم لما يؤول كل مشتق من الطعم
والحكم متى ترتب على المشتق كان مأخذه علة للحكم واذا ثبت كون الطعم
علة والعلة لا تكون الا احد اوصاف النص بالاجاع لا يكون الكيل علة فيجوز
بيع الجص والثورة متفاضلا ليعلم الطعم ثم قالوا ان هذا الحديث لا يعارض قوله
عليه السلام لا تبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين لانه مجاز عاجل
فيه بالاجاع بعلاقة الحلول لعدم امكان ارادة معناه الحقيقي اعني الكيل لجواز
بيعه مطلقا بالاجاع فيراد به ما حل فيه مجازا فاذا كان مجازا عنه ولا عموم للمجاز
والمطعم مراد منه بالاجاع سقط غيره فلا يدل على حرمة بيع غير المطعم
متفاضلا ولا على ان الكيل علة اما ان المجاز لا عموم له فلانه ضروري كالفتضي
والضروري لا عموم له لان ما ثبت ضرورة يتقدر بقدرها والضرورة تندفع
بلا عموم واما تصور التعارض بينهما فلان هذا يدل بعلمه على تقدير عموم
على ان الربا يجري في غير المطعم ايضا لان الصاع لكونه معرفا باللام يستغرق
جميع ما يحل فيه من المطعم وغيره وباشارته يدل على ان الكيل علة لان المراد
لما كان ما يحل فيه كان تقدير الكلام ولا ما يكال بصاع مما يكال بصاعين فيقتضي
جواز بيع حقة بحقة وبحفتين لعدم الكيل فتعارض هذا ما ذكره وقال
اصحابنا لا خلاف في ان المجاز المقتضى بشي من ادلة العموم كلام الاستغراق لا يتم
جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية وغيرها اما
اذا استعمل باعتبار احد انواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحل فيه في الحديث
المذكور فالصحيح انه يتم جميع افراد ذلك المعنى واستدلوا عليه بوجوه منها ان الصاع
المقتضى بادلة العموم تفيد العموم مطلقا حقيقة او مجازا غلبا بالدليل ومنها ان المجاز
احد نوعي الكلام فكان مثل النوع الاخر في اقامة العموم والخصوص ومنها ان

(ولا نحو لا تبعوا الصاع بالصاعين)
فان المراد به ما يحل فيه وهو لا يتناول
المعيار المخصوص اعلم انه لم يتصور من
احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود
الرماء الا زيدا ولم يوجد القول بعدم
عموم المجاز في كتب الشافعية كما
ذكر في التلويح لم انعرض لذلك البحث

عموم اللفظ ليس الا لما يلحق به من دليل العموم لالكونه حقيقة والالكان
كل حقيقة عاما واللازم باطل فكذا الملزوم فان قيل سلنا ان العموم لدليل
لالحقيقة لكنه لم لا يجوز ان يكون كون اللفظ حقيقة جزءا من العلة الفاعلية
المؤثرة في العموم او الحقيقة علة قابلية او تكون المجازية مانعا وعلى التقدير
لا يصح العموم في المجاز لان انتفاء جزء العلة او شرطها او وجود مانع قلنا دلالة الدليل
وضعية والدلالة الوضعية لم تعهد مشروطة بشئ ولا به لا بد في مثل ذلك ان يكون
لكل واحد من جزئي المجموع تأثير في اثبات العموم لتصح اضافته اليهما
وقد وجدنا التأثير فيما نحن فيه في الدليل لا في كون اللفظ حقيقة بدليل ان العموم
ثابت في كل ما يوجد فيه دليل العموم مطردا ولم يثبت مطردا في كل ما توجد
الحقيقة بدون دليل العموم فان الحقيقة موجودة في نحو مسلم وضارب ورجل
ولا عموم فيها واثبات كون المجازية مانعا لا بد له من دليل اذ مجرد الجواز لا يكفي
في مقام الاثبات ولم يوجد دليل وقولهم ان المجاز ضروري كالمقتضى قلنا ان اريد
الضرورة من جهة التكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتأدية المعنى
سواء فمتنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لا غرض يثبت في فن البلاغة مع القدرة
على الحقيقة لالكونه ضروريا في العدول ولان المتكلم في داء المعنى طريقين
احدهما حقيقة والاخر مجاز يختار ايها شاء بل في المجاز اعتبار لطيف ولان المجاز
واقع في كلام الله تعالى على التحجيم والعجز عليه تعالى عن الحقيقة فحال وان اريد
الضرورة من جهة الكلام والسمع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل
على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام فلا نعلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي
العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة التكلم فعند الضرورة الى حل اللفظ على
المجاز يجب ان يحمل على ما قصده التكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما
فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقنضي فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر منه
على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ
بحسب الوضع مطلقا نوعا او شخصا (قوله والمراد المعنى الحقيقي) انما ذكره
بعد رجوع الضمير الى الحقيقة اشارة الى ان المنفي عن السمي المجازي ليس نفس
اللفظ لان الحقيقة عبارة عن الكلمة بل المنفي هو المعنى الحقيقي وفيه رد على من
زعم ان المنفي هو الما لفظ (قوله حيث يقال للجحد ليس بأب) اي حين استعمال فيه
لفظ الاب (قوله حيث يصح الحمل من الجانبين) اي الحمل الابحاثي يقال الانسان
ناطق وكاتب والناطق انسان فلا يصح السلب (قوله وهو مفهوم ما هما)

(و) حكمه ايضا (جواز فيها) اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي (عن السمي) وهو
المعنى المجازي حيث يقال للجحد ليس بأب
كما يقال للرجل الشجاع ليس بأسدا علم
انهم قالوا ان صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ
عند العقل وفي نفس الامر عن المعنى
المستعمل فيه فتلامة كون اللفظ مجازا
وعدم صحته علامة كونه حقيقة وقد عدا
بنفس الامر لان النفي ربما يصح لغة
واللفظ حقيقة كما في قولنا ليس زيد با انسان
واعتراض عليه بانه يشكك بالمجاز المستعمل
في الجزء او اللازم المحمولين كالانسان
في الناطق والكاتب فان عديم صحة نفيه
عنهما يتحقق حيث يصح الحمل
من الجانبين ولا حقيقة واجيب بانه يصح
نفي مفهومه المطابق عن المراد منهما
وهو مفهومهما هما وهو المراد بصحة النفي
اقول ليس المراد ذلك بل صحة نفيها
عن افراد المعنى المجازي كما يشهد به
الامثلة لانها المقصودة بالاستعمال
فلا يندفع بما ذكر الاشكال بل الجواب انه
ان اراد استعماله في مفهوم الناطق
او الكاتب سلطنا الاول جزء والثاني لازم
لكن صحة النفي متحققة لان مفهوم
الناطق ليس با انسان وان اراد استعماله
فيما صدق عليه الناطق او الكاتب سلطنا
ان عدم صحة النفي متحقق لكن الاول
ليس بجزء والثاني ليس بلازم نعم رد
الاشكال قطعيا بما اذا استعمل اللفظ
للموضوع للعام في الخاص بخصوصه

فانه مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن الخاص (وبخلفها) اى المجاز الحقيقة اعلم ان العلماء اتفقوا على ان المجاز خلف
عن الحقيقة اى فرع لها لم يختلفوا **٤٤٣** في ان الخلفية (فى) حق (التكلم) اوفى حق الحكم فقال ابو حنيفة فى حق

اعنى ذاتا له النطق وذاتا له الكتابة (قوله مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن
الخاص) فيه ان الخاص من حيث هو خاص مفيد ومعناه الحقيقي مطلق
ولامتناع فى سلب المطلق عن المقيد بمعنى انه ليس عين المقيد (قوله اعلم ان
العلماء اتفقوا) لاختلاف فى ان تصور الخلف لكونه امرأ اضافيا يستلزم
تصور الاصل ولا فى ملزوم صحة الاصل ولا فى ان الحقيقة والمجاز صفتا للفظ
ولا فى ان المجاز خلف الحقيقة وانما الخلاف فى ان صحة الاصل من حيث العربية
كاف اذ لا بد من صحته بان لا يمتنع معناه الحقيقي فعند الامام كاف وعندهما
لا بد من امكان المعنى الحقيقي وفى ان الخلفية فى حق التكلم اوفى حق الحكم
فذهب ابو حنيفة رحمة الله عليه الى انه خلف فى حق التكلم واختلفوا فى تفسيره
ففسره بعضهم بان لفظ هذا ابني اذا ريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون
التكلم باللفظ الذى يقيد معنى الحرية بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذى
يقيد ذلك المعنى بطريق الحقيقة وفسره بعضهم بان لفظ هذا ابني اذا ريد به
الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذ اريد به النبوة والوجه الاول صحيح فى المعنى
مفيد للعرض فان لفظ هذا ابني خلف عن هذا حر ولفظ هذا حر صحيح لفظا وحكما
فيصح الخلف ايضا لكن صاحب التوضيح قال ان الوجه الثانى الباقى بهذا المقام
لامرين احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكر والخلاف
الافى جهة الخلفية فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل ولا فيما هو الخلف
بل فى جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني
اذا كان حقيقة فى حق الحكم وعند ابى حنيفة هذا اللفظ خلف عن عين هذا
اللفظ لكن بالجهتين المذكورتين فعلى المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف
فى الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعند من حيث اللفظ ولو كان المراد
ان هذا ابني خلف عن هذا حرا لخلاف بكون فى الاصل ايضا لافى جهة
الخلفية فقط الثانى ان فخر الاسلام قال بشرط صحة الاصل من حيث انه مبني
وخبر موضوع لايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعد العمل بحقيقة
وله مجاز متعين صار مستعارا لحكمه انتهى ولهذا اختار الشارح التفسير الثانى
كما ترى واستدل عليه بانها من اوصاف اللفظ فلا بد ان يراعى فى حق الخلفية
وصف اللفظ اعنى التكلم الذى يعنى استخراج اللفظ من العدم الى الوجود
كما يراعى فى حق ذات الخلف وصف اللفظ اى المجازية وذهب صاحباه الى انه
خلف عنها فى حق الحكم بمعنى ان حكم الحقيقة يتعذر بعراض فيضار الى المجاز

والمجاز (فن اوصاف اللفظ) فلا بد
ان يراعى فى حق الخلفية ايضا هذا
الوصف (فكنى صحتها) اى الحقيقة
(لفظا) اى من حيث العربية سواء
صح معناها او لا ولا بد من امكان
الاصل بالذات وامتناعه بالعرض
ليخلفه خلفه حتى اذا امتنع الاصل
بالذات لا يخلط خلفه ولا يصح
الحكم اصلا كما فى اليمين الغموس حيث
لم تجب الكفارة (وقالا) اى الامامان
يخلف المجاز الحقيقة (فى) حق
(الحكم لانه) اى الحكم (هو المقصود)
باللفظ فلا بد ان يكون هو المتعبدون
الوسيلة اليه (فشرط صحتها حكما)
ليخلفها خلفها بسبب امتناعها
العارضى (قلنا) فى الجواب عن
قولهما التجوز الذى هو (التصرف
اللفظى لا يتوقف على) صحة
(الحكم) واحتماله (كالاستثناء) فانه
لما كان تصرفا لفظيا لم يتوقف
على صحة الحكم وامكانه فان
من قال لا امرأ انه انت طالق الفسا
الانسيئة وتسعة وتسعين انه يقع
واحدة ذكره فى المتن واجاب
ما زاد على الثلاث باطل حكمها
وان صح تكلمها والاستثناء تصرف
فى التكلم يمنع من الدخول لافى الحكم
والا لزم الناقض فصح وكذا التجوز

لما كان تصرفا فى التكلم صح لا يثبت المعنى المجازى وان لم يصح المعنى الحقيقي (فقول المولى للاكبر)

ابن العبد الاكبر (سما منه هذا ابني)
 حر اذابه البتة اصل وهذا ابني مراد به
 الحرية خلف والاصل صحيح من حيث
 العربية غير صحيح بعارض الكبر في راديه
 لازم البتة وهو الحرية من حين الملك
 في الضرورة (يخفى) ذلك القول
 من المولى (الحارث) بالحرية من حين الملك
 ولا استحالة فيه انما المستحيل ثبوت البتة
 حتى لو قال عتق على من حين ملكته
 كان صحيحا (ويعتق) العبد (عنده)
 اى عند ابني حنيفة قضاء من غيرية
 لكونه متعينا وعند هما الاصل ثبوت
 البتة والخلف ثبوت الحرية بهذا اللفظ
 والاصل يمنع في الضرورة لا يجعل
 اقرار او (لا) يعتق العبد (عند هما)
 اعلم ان ثبوت العتق عند ابني حنيفة
 طريقين الاول الاستعارة كاذب اليه
 بعض علماء البيان بان يطلق الابن على
 من ليس بابن لاشراكهما في لازم
 مشهور وهو الحرية من حين الملك وهو
 في الابن اقوى واشهر الثاني اطلاق
 السبب على المسبب فان البتة من اسباب
 العتق فن شرط في التسبب بان يكون
 المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه
 تمسك بالظن يرقى الاول ومن اكفى
 بالجنسية تمسك بالثاني (بخلاف) قول
 المولى لعبد (يا ابني) حيث لا يقع به العتق
 (لانه) اى النداء (لاستحضار المنادي)
 بصورة الاسم لا بمعناه

لاشبات لازم الحنيفة حذرا من الغاء الكلام كسبوت الحرية بطريق المجاز مثلا
 بلفظ هذا ابني فانه خلف عن الحكم الذي ثبت بهذا اللفظ بطريق الحنيفة كسبوت
 البتة واستدل عليه بان الحكم هو المقصود لا اللفظ فاعتبار الاصلية والخلفية
 في المقصود اولى ثم اجاب عنه من طرف الامام وهو ظاهر وقد يستدل عليه
 بان مبنى المجاز على الانتقال من المألوف الى اللازم فلا بد من امكان المألوف ليحقق
 الانتقال منه الى لازمه واجيب عنه بان الانتقال يتوقف على فهم المألوف
 من اللفظ لا على ارادته والفهم منه انما يتوقف على صحة اللفظ بحيث يدل على
 المعنى لا على امكان معناه وصحته في نفسه وعمرة الخلاف في قول المولى لعبد
 الذي هو اكبر سما منه هذا ابني فانه يعتق عنده لصحة الاصل لفظا حسب العربية
 الا انه تعذر فيه المعنى الحقيقي لما منع اكبرية السن فثبت لازمه اى الحرية بطريق
 الاستبعاد لا خلفا عن المعنى الحقيقي والخلفية ثبتت في حق التكلم لافي حق الحكم
 وعند هما لا يعتق لعدم صحة حكم الاصل اى البتة فيكون هذا اللفظ لغوا
 عندهما (قوله) يجعل ذلك القول من المولى آية) جواب سؤال تقديره انه لا وجه
 لصحح هذا الكلام لانه ان جعل مجازا لانشاء الحرية لا وجه له لانه في موضع
 الحقيقة اخبار لانشاء وقد ذكرنا ان معناه عتق على من حين ملكته وهذا اخبار
 واقرار لانشاء ولهذا يبطل بالاكرام والهزل ولا يصح تعليقه بالشرط ولو كان انشاء
 لم يبطل بهما ويصح تعليقه بالشرط وان جعل مجازا لاقرار الحرية فهو كذب محض
 يبين لانا نعم انه لا يعتق بالبتة لان ذلك مستحيل ولم يوجد اعتاق من المولى فاذا
 كان كذبا يبطل بالضرورة فاجاب عنه بانه مجاز لاقرار الحرية من حين الدخول
 في ملكه والمستحيل انما هو البتة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق على
 من حين ملكته كان صحيحا (قوله) كاذب اليه بعض علماء البيان) فان قيل ان هذا
 ابني مثل زيد اسد بلا فرق وهذا ليس باستعارة عندهم بل تشبيه بليغ يحذف اداة
 التشبيه اى زيد مثل الاسد فكذا هذا ابني والتشبيه لا يوجب العتق بالاتفاق
 اجيب بانه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة
 بالاتفاق وذلك لان معنى ابني مولودى ومخلوق من مائى فيكون مشتقا مثل
 ناطقة لا جامدا فيجربى فيه الاستعارة (قوله) تمسك بالطريق الاول) لان
 العتق ههنا سيما في الاكبر سنا لم يثبت بالبتة اذ لا ببتة ههنا فلا يصح كون العتق
 مسبا عن البتة والسبب انما يطلق على مسبيه فيلزم التمسك بالطريق الاول
 (قوله) تمسك بالثاني) اى يصح له التمسك بالثاني لان البتة سبب لجنس العتق

مع قطع النظر عن العلق فيما نحن فيه (قوله حيث لا يقع به العلق) قلنا
الافق وابتعن ابي حنيفة رحمه الله فانه روى عنه ان يا ابي مجاز عن باخر ويقع به
العلق كما في التقرير (قوله واذا لم يكن المعنى مطلوباً لم تصح الاستعارة
لتصح المعنى) اشار الى ان المعنى لو كان مطلوباً لا بد من الاستعارة لتصح المعنى
بناء على ما قالوا ان الاستعارة تقع اولاً في المعنى وبواسطتها في اللفظ فيستعمل
اولاً الهيكل المخصوص للشجاع ثم بواسطتها يستعار لفظ الاسد للشجاع ولهذا
قالوا لا تجرى الاستعارة في الاعلام الا في اعلام يدل على المعنى كقائم ونحوه
ولا يخفى عليك ان هذا مبنى على المذهب المرجوح وهو ان الاستعارة ليس
بمجاز لغوي بل بمجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل ما ليس
باسد اسداً ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمختار انه
بمجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع اسداً ليس
بمعناه استعارة الهيكل المخصوص له بل بمعاملة جعل افراد الاسد قسمين
متعارفاً وغير متعارف وهو الرجل الشجاع الا ان لفظ الاسد لم يوضع الا لاول
فيكون في الثاني مجازاً وما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فبني على انه
يجب في الاستعاره اذخال المشبه في جنس المشبه به لجعل افراد قسمين متعارفاً
وغير متعارف والعلية تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية
اشتهر بها كتحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفاً وهو ماله غاية الجود في الشخص
المعهود وغير متعارف وهو ماله غاية الجود في غير ذلك الشخص فيجعل زيد مثلاً
من قبيل الثاني ويستعمل لفظ حاتم (قوله اما المتعذرة فكان يقول آه) فوضحه
انه اما ان ينوي ما يحتمل كلامه اولاً فان نوى فهو على مانوى وان لم ينو فان
كانت الشجرة مما يوق كل عينها كالرأس فاعلى الحقيقة لا يمكن العمل بها وان كانت
مما لا يوق كل عينها فان لم تكن مثمرة كشجرة الخلاف فعلى مجتها وان كانت مثمرة
فعلى ما يتخذ منها مجازاً نحو لا آكل من هذه الخلة او الكرم فان مثله لا يحلف
على عدم اكله لانه ممنوع الاكل قبل الحلف فلفظ الحلف فوجب تصحيح كلام
العاقل بصرفها الى ما يخرج منها نحو زائد كرا السبب واردة المسبب لكن بشرط
ان لا يتغير الخارج منها بصفة جديدة لان ما يتغير به ليس عين ما خرج من الخلة
مطلقاً والحلف على ما خرج منها مطلقاً لانه عطف عليه في قوله تعالى لا آكل من هذه
الخلة وما علمته ابدىهم وفي الخلاصة لو حلف لا يأكل كل من هذه الخلة فاكل
عن عمرها او من طابعها او بغيرها حدث ولو اكل من ناطقها او نبيذ عمرها لم يحنث

واذا لم يكن المعنى مطلوباً لم تصح
الاستعارة لتصح المعنى لان تصحيح غير
المطلوب اشتغال بما لا معنى هكذا يجب
ان يعلم هذا المقام (ووقعه) اي وقوع
العلق (بباخر وبامولاي) مع وجود النداء
ههنا ايضاً (لكونه) اي لكونه كل واحد
من هذين اللفظين (صرحاً به) اي
في الاضافي اما الاول فلكونه حقيقة
فيه بلا اشتراك ولا قرينة صارغة
ولما الثاني فلان لفظ المولي وان كان
مشتركا باحد معانيه العلق لكن في العدد
لا يلقى الا بهذا المعنى فيعنى بانية لان
المشترك المقترن بالقرينة العينة حكيم حكيم
الصرح (واذا) اي ولكون المجاز خلفاً
عن الحقيقة بالاتفاق (امتنع) المجاز
(اذ امكنت) الحقيقة لان شأن الحلف
ان لا يباحم الاصل ولا ينازعه (فاذا
تعدرت) الحقيقة بان لا يتوصل الى المعنى
الحقيقي الا بمسوقة كاكل الخلة
(او هجرت) بان يتركه الناس وان تيسر
الوصول اليه كوضع القدم وقيل التعذرة
ما لا يتعلق به حكم وان يحقق والمهجورة
ما يشبه الحكم اذا صار فرداً من افراد
المجاز (عادة او شرعاً) فلن المهجور
شرعاً كالمهجور عادة (صبر اليه) اي
الى المجاز لعدم الحاجة اما التعذرة
فكان يقول والله لا آكل من هذه
الخلة او الكرم او القدر

ولو اكل الخلد المتخذ من الكرم لم يذكر في كتاب محمد وقالوا ينبغي ان لا يحنث وقال
 الامام فخر الدين خان لو حلف ان لا يأكل من هذه الكرم فاكل من عصيره او خله
 او ربه او فلا تحم او ما شبه ذلك لا يكون حائشا ولو اكل من عينه او زبيله او خوخه
 او كثراه يابس او غير يابس كان حائشا لان عين هذه الاشياء تخرج من الكرم بغير
 صنع العبد واما القسم الاول فلا يخرج من الكرم من غير صنع العبد ولعل من ادع
 من العصير هو المطبوخ والا فاعصير الغير المطبوخ من قليل ما يخرج من عين
 الشجرة (قوله لا آكل من هذه الشاة او نحوها) مثل لا آكل من هذا اللبن
 او من هذا الرطب فان يمينه تقع على عين هذه الاشياء حتى لو اكل ما يتخذ منها
 بغير نية لا يحنث لعدم تعذر الحقيقة بخلاف ما اذا حلف لا يأكل من هذا الدقيق
 فانه تقع يمينه على ما يتخذ منه لتعذر الحقيقة واذا حلف لا يشرب من هذه البئر
 فان لم تكن ملائى لم تقع على الكرم لتعذر الحقيقة وان كانت ملائى وقعت على
 الكرم عند ابي حنيفة رحمه الله وقال على الاغتراف بشاة على ان الحقيقة المستعملة
 اولى عنده من المجاز للمعازف خلافا لهما فان قيل لو حلف لا يشرب من الفرات
 يقع على الكرم عند وعندهما يقع على شرب ماء يجاوز الفرات اعم من
 الكرم والاغتراف والاخذ بالاناء بطريق عموم المجاز لكونه متعارفا فيه
 فما الفرق بينه وبين مسئلة البئر عند هما اجيب بان العرف في البئر عند
 كونها ملائى هو الاغتراف وفي الفرات الاعم منه (قوله فانه يقع على عينه)
 اى لجه لا على لبته (قوله لم يحنث) لان المراد هو الدخول على اى وجه
 كان حافيا او متعلا او راكبا (قوله هو الدخول حافيا آء) اى الدخول
 مطلقا وقوله حافيا او متعلا او راكبا بيان لا إطلاقه لا بيان للتقيد تأمل
 (قوله بل الجواب مطلقا اقرارا كان او انكارا) حتى يصح اقراره على موكله
 سواء كان وكيل المدعى فأقر بطلان الدعوى او وكيل المدعى عليه فأقر بثبوت
 الحق هذا استحسان والقياس ان لا يصح ذلك الاقرار وهو قول زفر والشافعي
 لانه وكله بالخصومة وهى المنازعة والاقرار مسئلة فكان ضد الخصومة
 والتوكيل بالشئ لا يتناول ضده وجه الاستحسان ان الحقيقة للهجرة شرعا
 والمهجور شرعا كالمهجور عادة وفي المهجور عادة بصار الى المجاز فكذلك المهجور
 شرعا ومطلق الجواب يصلح مجازا عن حقيقة الخصومة فيصاري اليه اما الصغرى
 فلان الخصومة منازعة منهي عنها قوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا واما الكبرى
 فلان الظاهر من حال المسلم الامتناع عن المهجور شرعا لدينه وعقله كما متاعه

فانه يقع على ما يتخذ منه مجازا بخلاف
 ما اذا قال لا آكل من هذه الشاة او نحوها
 فانه يقع على عينه لان الحقيقة غير
 متعذرة فلا يصار اليه واما المهجورة
 صادة فكان بقول لاصح قدمى في دار
 فلان فان الحقيقة اللغوية اعنى وضع
 القدم سواء كان مع الدخول او بدونه
 مهجورة صادة حتى لو وضع القدم
 بلا دخول لم يحنث ذكره قاضيان
 بل المراد معناه المجازى وهو الدخول
 حافيا او متعلا او راكبا واما المهجورة
 شرعا فكانت وكيل بالخصومة حيث
 لا براد حقيقة الجدال والنزاع اذ لا
 اذن له في الشرع بل الجواب مطلقا
 اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال
 المقيد في المطلق او الكل في الجزء
 فان قيل الواجب عند تعذر الحقيقة
 العدول الى اقرب المجازات كالبحت
 والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار قلنا
 المدافعة هى عين الخصومة وكذا
 البحت اذا اريد به المجادلة

عما ذكره الناس عادة واما ان مطلق الجواب يصلح مجازا عن الخصومة لانه من قبيل
اطلاق المقيد في المطلق على تقدير كون الخصومة موضوعة للجواب المقيد
بالانكار او من قبيل اطلاق الكل في الجزء على تقدير كون الخصومة موضوعة
لتجميع الجواب والانكار على ما ذكره الشارح او السبب على السبب اذ الخصومة
حجب الجواب او اطلاق الجزء على الكل لان الانكار الذي نشأ منه الخصومة
بعض الجواب على ما في التنوير واعترض عليه بان المراد بالخصومة مدافعة الخصم
في محل القاضي فكان الانكار هو الخصومة والشئ لا يكون منشأ لنفسه واجيب بان
الانكار لو كان نفس الخصومة كان انكار المدعى عليه اذا لم يكن الحق حراما
وهو باطل وانما الخصومة عبارة عن منازعة تقضي الى الفشل وذلك غالبا نشأ
عن الانكار واذا صلح مطلق الجواب للمجاز باحد الطرق المذكورة وهجرت
الحقيقة بصار اليه فان قيل اذا هجرت الحقيقة اعني الانكار تعين الاقرار فلا يصح
الانكار اجيب بانه انما يصح من جهة دخوله في عموم المجاز والمهجور شرعا هو
الانكار على التبعين اعلم ان التوكيل بالخصومة على خمسة اوجه الاول ان يوكله
بالخصومة ولا يتعرض لشئ آخر فيصير وكلا بالانكار والاقرار بالاتفاق
الثاني ان يوكله بالخصومة غير جائز الاقرار فيصير وكلا فقط عند مجزئ بالانكار
والاقرار عند ابي يوسف رحمه الله وبطل الاستثناء الثالث ان يوكله
بالخصومة غير جائز الانكار فيصير وكلا بالاقرار فقط في ظاهر الرواية وعن ابي
يوسف رحمه الله يصير وكلا بهما وبطل الاستثناء الرابع ان يوكله بالخصومة
جائز الاقرار والانكار يصير وكلا بهما عندنا خلافا للشافعي الخامس ان يوكله
بالخصومة غير جائز الانكار والاقرار اخلف فيه قيل يجوز وقيل لا كذا
في الذخيرة فكلام المصنف ظاهر في الوجه الاول تأمل (قوله بل عمادت عليه
القريئة) اعني مطلق الجواب الشامل للاقرار والانكار (قوله ولا يبحث
عندهما) وفي الكافي وعليه الفتوى ورد عليه الامام الزيدلي ترجيحاً لقول
الامام بانه اعتبر العرف ولكن هذا عرف على فلا يصلح مقيدا لاطلاق اللفظ
بمخلاف العرف اللفظي الا ترى انه لو حلف لا يركب دابة لا يبحث بالركوب على
الانسان للعرف اللفظي فان اللفظ عرفا لا يتناول الاذا الكراع وان كان في اللفظ
يتناوله ولو حلف لا يركب حيوانا لا يبحث بالركوب على انسان لان اللفظ يتناول
جميع الحيوان انتهى واجاب عنه ابن الهمام بان الحقيقة تنزل بدلالة العادة
اذ ايسر العادة الاعرفا عمليا اقول فعلى قول ابي حنيفة رحمه الله عليه يلزم

وان اريد به التفحص من حقيقة الحال
ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب
والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار
الذي هو ضد هابل عمادت عليه القريئة
كما هو الواجب (لا اذ تعارف المجاز) اي
غلب في التعامل عند بعض مشايخ
بلغ وفي التفاهم عند مشايخ العراق
وفي الجامع الصغير ما يدل على ان الثاني
قول الامام والاول قولهما حيث قال
اذا حلف لا يأكل لحم آدمي
او خنزير خث عنده لان التفاهم يقع عليه
ولا يبحث عندهما لان التعامل لا يقع
عليه لان لهما لا يؤكل (واستعملت)
الحقيقة في الجملة (خلافا لهما)

تخصيص قولهم الايمان مبنية على العرف بالمسئلة المذكورة ولهذا قال ابن نجيم
يستثنى من قولهم الايمان مبنية على العرف مسائل منها حلف لا يأكل لحم
فاكل لحم الخنزير والادعى فانه يحنث بأكلها (قوله والا) اي وان لم يكن
الحقيقة مهجورة فلا يخلو اما ان كانت الحقيقة متعارفة دون المجاز او كانتا
متعارفين والحقيقة اكثر استعمالا واستويا في الاستعمال فالعمل في هذه
الصور الثلاث بالحقيقة اتفاقا لاصالتها وانتفاء المعارض (قوله لان العلة
لاتترجح بالزيادة من جنسها) لانه من قبيل كثرة الشهود والشهود لاتترجح
بالكثرة (قوله فيكون الاستعمال في حد التعارض) اي فقيت العبرة
للحقيقة كونها اصلا بخلاف الحقيقة المهجورة لانه لاتعارض هناك
في الاستعمال فقيت العبرة للمجاز (قوله وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل
آ) قال فخر الاسلام ان الكلام اذا كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف
فالحقيقة اولى عند ابن حنيفة رحمة الله عليه وقال ابو يوسف ومحمد العمل
بعموم المجاز اولى وهذا بناء على ان المجاز عندهما خلف عن الحقيقة في الحكم
وفي الحكم للمجاز رجحان لانه يطلق على الحقيقة والمجاز معا فصار مشتركا على
حكم الحقيقة فصار اولى وعند ابن حنيفة انه خلف في التكلم دون الحكم فاعتبر
الرجحان في التكلم دون الحكم فصارت الحقيقة اولى انتهى فظهر منه ان المجاز
التعارف انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه وبه صرح في الكشف
(قوله كما في مسألة اكل الخنطة) فانه لو حلف لا يأكل من هذه الخنطة ولا ينفه
يحنث عندهما بالاكل من خبرها ودقيقها وبالاكل قصما لان المراد به المجاز
يتناول الحقيقة عندهما وهي الاكل قصما وفي رواية عنهما لا يحنث بالاكل
قصما والصحيح هو الاول (قوله حكم الحقيقة) منصوب بقوله لعمومه
(قوله وقد تعذران معا) لما ذكر ان اللفظ يحمل على الحقيقة اذا امكنت وعلى
المجاز اذا تعذرت او هجرت اراد ان يذكر تعذرهما معا فقال وقد تعذران معا
ثم قال والمراد بتعذرهما تعذر معناهما الحقيقي والمجازي وذلك يكون اذا كان
المعنى الحقيقي متعذرا والمعنى المجازي ممتعا فان وضع الكلام لافادى المعنى
الموضوع له واذل تعذر ذلك يجعل المجاز او كناية فيحمله واذل تعذر المعنى المجازي
ايضا يلغى بالضرورة ومثله بقوله لامر أنه هذه بنتي فانه بتعذر العمل بحقيقة
هذا اللفظ ومجازه اي معناه الحقيقي وهو ثبوت النسب ومعناه المجازي وهو
ثبوت الحرمة حتى لا تطلق امر أنه بهذا اللفظ سواء كانت اكبر سائمة او اصغر

اعلم ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل
بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصح المجاز
متعارفا فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان
صار متعارفا مع استعمال الحقيقة فعنده
العبرة للحقيقة لان الاصل لا يترك الا
للضرورة ولا ضرورة وعندهما العبرة
للمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح
ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة
والجواب ان غلبة استعمال المجاز لا يمحط
الحقيقة من جوحه لان العلة لاتترجح
بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال
في حد التعارض كذا في شرح الجامع
البرهاني واختاره صاحب التفتيح وهو
شعير يترجح المجاز المتعارف عندهما سواء
كان عاماه متاولا للحقيقة ام لا وفي كلام
فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما
يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه
كما في مسألة اكل الخنطة حيث قالوا ان
هذا الاختلاف مبنى على اختلاف فهم
في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت
الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه
حكم الحقيقة اولى وعنده لما كانت
في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه
الحقيقي اولى (وقد تعذران معا) اي
الحقيقة والمجاز

معروفة التسبب أولا اما تعذر معناه الحقيقي في اكبر سنا منه فظا هر واما
 في اصغر سنا معروفة التسبب فلان التسبب لو ثبت فيه فلا يخلو واما ان ثبت مطلقا
 أي في حقه وفي حق من اشتهر منه بان ثبت منه وينتفي من اشتهر وذا لا يجوز لانه
 لما اشتهر من الغير لا يجوز اقراره في ابطال حق الغير او يثبت في حق نفسه فقط
 وذلك بان ثبت منه من غير ان ينتفي من اشتهر منه وهذا لا يجوز ايضا لان الشرع
 يكذبه لاشتهاره في الغير فلا يثبت منه واما في مجهولة التسبب فلا حتم لانتقاض
 اقراره بالرجوع او الرد قبل تأكده بالقبول فاذا لم يمكن ثبوت المعنى الحقيقي
 في شيء من الصور الثلاث لم يمكن ثبوت الحرمة بهذا اللفظ ايضا بطريق الدلالة
 الالتزامية كما لا يمكن ثبوتها بطريق المجاز لان ثبوت اللازم فرع ثبوت المتزوم
 واذا لم يثبت المتزوم لم يثبت اللازم واما تعذر المعنى المجازي فلانه ان ثبت فاما
 ان يكون الثابت به الحرمة التي هي من لوازم البنينة او التي تقطع الحل الثابت
 بالنكاح والاول باطل لانه مناف للملك النكاح فلا يصلح ان يكون حقا من حقوقه
 وكل تحريم لا يصلح ان يكون حقا من حقوقه فالزوج لا يملكه فالتحريم الثابت
 بهذا الكلام لا يملكه الزوج اما انه مناف له فلان تحريم البنينة يمنع ورود
 النكاح عليه واما ان ما كان منافيا له لا يصلح ان يكون حقا من حقوقه فلانه
 لو كان حقا من حقوقه لكان ثابتا بثبوته والشيء لا يثبت بثبوت منافيه بل
 ينتفي فان قيل انه منقوض بالتوكيل بالخصومة لان الخصومة تنافي الاقرار
 وبثبوت الخصومة للوكيل ثبت الاقرار مجازا اجيب بان الخصومة ليست
 بثابتة للوكيل وانما هي متعذرة فيضار الى المجاز وما نحن فيه ليس كذلك
 فان النكاح ثابت فلا يثبت بما فيه واما ان ما لا يكون حقا من حقوقه لا يملك
 الزوج اثباته فلانه يستلزم تبدل المحل من حال كونه موردا لحل النكاح
 الى عدمه وليس للعبد ذلك لنزعه الى الشراكة في الشرع وكذا الثاني باطل ايضا
 لانه ليس من لوازم المعنى الحقيقي لهذا اللفظ بل من منافياته فلا يصح استعماله
 فيه بطريق المجاز لعدم العلاقة الحاصلة ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح
 اللفظ والتحريم الذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يقدر اثباته بهذا اللفظ
 فلا يمكن اثبات الحرمة بهذا اللفظ اصلا لا بطريق الدلالة الالتزامية ولا بطريق
 المجاز لان اكبر سنا ولا في اصغر سنا منه معروفة التسبب او لا سواء اصرا على
 اقراره او اكدت نفسه الا انه اذا اصرا عليه ففرق القاضي بينهما لا ثبوت الحرمة
 بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار طائعا منع حقه في الجماع فصارت هي كالعلاقة

والمراد معناهما (اذا كان الحكم ممتعا) فان وضع الكلام لافادة المرام (٤٥٠) فاذا تعذر اثبات الموضوع له

يجعل مجازا او كناية تصحها له
فاذا تعذر اثباته ايضا يلغو ضرورة
(كقوله لامر أنه هذه بنتي هي لا تطلق
مطلقا) سواء كانت اكبر سنامته
او اصغر معروفه السب او مجهولته
اما تعذر المعنى الحقيقي وهو السب
في الاول فظاهر واما في الثاني فلان
النسب لا يجوز ان يثبت مطلقا بان
يثبت منه وينفي عن اشهر منه لانه
لما اشهر من الغير لم يؤثر اقراره في ابطال
حق الغير ولا في حق نفسه فقط بان يثبت
منه من غير ان ينفي عن اشهر منه
لان الشرع يكذب به لاشتهاره من الغير
ولو كذب نفسه لا يثبت فلان لا يثبت
بتكذيب الشارع اولى لان تكذيبه
اقوى من تكذيب نفسه واما في الثالث
فلان الرجوع عن الاقرار بالنسب
صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح
الرجوع عن الایجاب في العقود قبل
وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب
هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول لاحتمال
انتفاضه بالرجوع او ازاله هذا هو المذكور
في الاسرار والاشارات والمبسوط
والامام فخر الاسلام وضع المسئلة
في المعروفه السب لان تعذر العمل
فيها اظهر واما تعذر المعنى المجازي
وهو الحرمة فلانه ان ثبت فاما ان تكون
الحرمة التي هي من لوازم البنينة والتي
انقطع الحل الثابت بالنكاح والاول باطل

لا ذات بل ولا مطلقة فيجب دفعه بالتفريق كما في الجب والعنة بخلاف قوله
هذا اني الاكبر سنامته وللأصغر معروف السب حيث يجوز استعماله في العنق
مجازا فان ما يصلح اللفظ له من العنق متصور منه وثابت في وسعه فيجوز
استعماله فيه مجازا (قوله والمراد معناهما) لان الحقيقة والمجاز صلقتا اللفظ
فلا معنى لتعذر اجتماعهما فلا بد من التأويل المذكور (قوله معروفه السب
او مجهولته) لكنه لا بد في مجهولة السب من عدم تصديق المقر له اياه في اقراره
كما سيظهر لك ذلك بالتأمل (قوله ولا يحتجنا آه) اعلم انهم اختلفوا في جواز
ارادة الحقيقي والمجازي معا من لفظ واحد بلفظ به مرة كقولك لا تقتل اسدا
وتريد السبع والرجل الشجاع معا في استعمال واحد الاول من حيث انه نفس
الموضوع له والثاني من حيث انه متعلق بنوع علاقة فذهب عامة اصحابنا
ومحققوا الشافعية الى امتناعه وان جاز اجتماعهما في دلالة اللفظ عليهما
لان الدلالة غير الارادة وذهب طائفة اخرى الى جوازه بشرط ان لا يمنع الجمع
بينهما كاستعمال صيغة افعل في الامر بالشيء والتهديد عليه فانه لا يمنع الجمع
بينهما واستدلوا عليه بانه لا مانع من ارادتهما معا فان الواحد مناقض لحد نفسه
مريدة بلفظ واحد معينين مختلفين كما يجدها مريدة لمعينين متفقين فمن ادعى
استحالة فقد جحد الضرورة فالجواب ان عدم المانع لا يقتضي الوجود ودعوى
الضرورة في محل النزاع غير مسموعة والوجدان ليس بحجة على الغير واستدل
المانعون بالنقل والعقل اما النقل فلانه لم يثبت ذلك في اللغة حتى اذا قيل رأيت
اسدا لا يفهم منه الهيكل المخصوص والرجل الشجاع معا فكان استعماله
فيهما خارجا عن اللغة ولهذا قيل ان هذا النزاع فرع استعمال المشترك في معنييه
معا فان اللفظ موضوع للحقيق بالشخص وللجمازي بالنوع فكان اللفظ
مشتركا بينهما بالنظر الى الوضعين فمن جوز ذلك جوز هذا ايضا ومن لا فلا
فلا مساع له من جهة اللغة انتهى قلت فيه نظر لان اللفظ بالنسبة الى المعنى
المجازي ليس بموضوع وضما معتبرا في الاشتراك لان وضع المشترك لمعانيه
شخصي فلا ينقاس واما العقل فيوجوه احدها ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي
تابع والتابع مروج فلا يعتمد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود النوع
الراجح الثاني ان الموضوع له بمزلة المحل للفظ والشيء الواحد في حالة واحدة
لا يكون مستقرا في محله ومتجاوزا اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لكونه
حقيقيا وعدم ارادته للعدول عنه الى المجازي وهو محال الرابع ان الحقيقة

توجب

لانه مناف للنكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبدل محل الحل وكذا الثاني لانه ليس من لوازم
هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعماله فيه

وتوجب الاستغناء عن القرينة والمجاز بوجوب الاحتياج اليها وتلحق الواوالم
 بل على تساوي المزومات الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص
 فيمتنع استعماله في المعين هو حقيقة لاحدهما مجاز لا آخر كما تمتنع استعمال
 الثوب الواحد بطريق الملك والعارية السادس ان استعماله في المجاز بوجوب
 اخبار كاف التشبيه واستعماله في الحقيقة ليس كذلك فالجمع بينهما جمع بين
 الاخبار وعدمه دفعة اجيب عن الاول بانه لا نزاع في رجحان المتبوع اذا دار
 اللفظ بين التابع والمتبوع وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع
 ايضا مثل رأيت اسدا ين برى احدهما ويفترس الآخر ولا يخفاء في جواز ارادة
 التابع فقط بمعنى القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع وفيه نظر لان الكلام
 ليس في التشبيه والجمع بل في المفرد فان مجاز في المفرد جاز في التشبيه والجمع ايضا
 والا فلا وعن الثاني بانه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الارادية عند اطلاقه
 غير تصور استقراره وحلوله في المعنى وعن الثالث باننا لا نسل ان ارادة غير
 الموضوع له توجب الحدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع
 ويكون كل واحد منهما داخلا تحت المراد وعن الرابع بان معنى استغناء الحقيقة
 عن القرينة كون المعنى الحقيقي بحيث يفهم بالقرينة وهو لا ينافي نصب القرينة
 على ارادة المعنى المجازي ايضا وان ازيد ان المجاز يفترق بالقرينة مانعة عن ارادة
 الموضوع له فينا في الحقيقة فقد مر ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي
 والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشرط بالقرينة المانعة عن ارادة
 المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي الذي يتصل بالمعنى
 الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع ويكفي في ذلك وجود لمصل القرينة
 مع قطع النظر عن كونها مانعة لارادة المعنى الحقيقي بل ويكفي العلاقة بالقرينة
 اصلا فان قيل ان اللفظ مجاز في هذا المجموع فلا بد له من قرينة مانعة عن ارادة
 الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد معا في حالة واحدة اجيب
 بان الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه ليس بمراد وحده
 وهذا لا ينافي كونه داخلا تحت المراد فان قيل ان الوحدة اذا لوحظت في الوضع
 يلزم من انتفاءها انتفاء الموضوع له ضرورة انتفاء الكل عند انتفاء الجزء فلنا
 لا يلزم من ملاحظتها في الوضع كونها جزءا من الموضوع له وعن الخامس بانه
 ان كان ذلك اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في التفسير عليه
 يعني على ان استعمال الثوب الواحد في حالة بطريق الملك والعارية محال

والخاتمة ان الحریم الذي في وسعہ
 لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ
 له ليس في وسعہ فلا يصح منه اثبات
 الحریم بهذا اللفظ بخلاف العنق بقوله
 هذا اخی للاکبر والعروف السبب
 لان موجب البذوة بعد الثبوت عنق
 قاطع للمالك كانشاء العنق ولهذا
 يقع عن الكسارة ويثبت به الولاية
 لا عنق منافی للمالك ولهذا يصح شراء
 امه وبنته فاثبات العنق القاطع للمالك
 متصور منه وثابت في وسعہ فيجعل
 هذا ابني مجازا عنه اقول ينبغي
 ان لا يتعد المجاز عند من يكسفي في المجاز
 باعتبار السببية بكون المعنى الحقيقي
 سببا للمعنى المجازي بخسسه كما سبق
 فليتأمل (ولا يجتمعان) اي المعنى الحقيقي
 والمجازي (مرادين بلفظ) واحد
 لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى
 مجازي يكون المعنى الحقيقي من افرادہ
 كما استعمال الدابة عرفا فيما يدب على
 الارض ووضع القدم في الدخول
 ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي
 والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب
 هذا الاستعمال حقيقة ومجازا معا
 وانما النزاع فيما اشير اليه في المتن وهو
 ان يستعمل اللفظ الواحد احد وفرادہ
 في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي
 معا بان يكون كل منهما متعلق بالحكم
 مثل ان تقول لا تقتل اسدا وتريد السبع
 والرجل الشجاع احدهما من حيث
 انه نفس الموضوع له والاخر من حيث
 انه متعلق به بنوع علاقة

وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال
مجازا والحق انه فرع استعمال المشترك
في معنيته فان اللفظ موضوع للمعنى
المجازى بالتوهم فاللفظ بالنظر
الى الوضعين بمنزلة المشترك فن جوز
ذلك جواز هذا كالتشافي ومن لا فلا
وان امتناعه انما هو من جهة اللفظ
حيث لم يثبت ذلك ولم يسمع من يعتد به
والقوم يستدلون على امتناعه عقلا
بوجوه ضعيفة لا حاجة الى ابرادها
وردها (فلا يراد المس باليد وغير الخمر)
او رد الاصل المذكور فرعين لانه
اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع
ارادة الحقيقة كاللامسة (في قوله تعالى
اولا منسم السماء) حيث اريد بها
الوطئ مجازا حتى حل الجنب التيمم
فلا يراد المس باليد (و) اما ان يتحقق
ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة المجاز كالحرق
(قوله عليه السلام من شرب الخمر
فاجلدوه) حيث اريد بها حقيقتها
فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة
الشابهة في مخامرة العقل

محرما وحصول الجسمين في مكان واحد يشغله كل واحد منهما تمامه محال
عقلا فن ان يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا
وان كان توضيحا ونمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة
ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على ان لا يجعل
اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيها بمنزلة القوم
الواحد بطريق الملك والعارية بل يجعله مجازا قطعاً لكونه مستعملا في المجموع
الذي هو غير الموضوع له وعن السادس بان الرجل اذا قال رأيت اسودا واراد به
اسدا او رجلا شجاعا لا يمتنع ان يضمر الكاف في البعض دون البعض ورد بان ذلك
على مذهب من يفرق بين المفرد والجمع فيما نحن فيه وهو ياطل لان الجمع يفيد جمع ما
اقتضاه المفرد فان كان مثله لا لمعنيته كان الجمع كذلك وان كان لا يفيد سوى
احد المعنيين فالجمع كذلك وحيث لا يجوز ضم الكاف في قولنا رأيت
اسدا حين اريد المعنيان كذلك لا يجوز ضمها في اسودا على ان ضم الكاف
انما يكون بعد تعينه وذلك في الخارج متمتع وفي اليقين لا يفيد (قوله وان كان
اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا) اعترض عليه بان اللفظ اذا كان مجازا
على هذا التقدير لم يكن له بد من القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي فان كانت
صارفة عن نفسه فلا يكون مرادا والفرض خلافه وان كانت صارفة عن
وحده فليزمن ان تكون وحده معتبرة في الوضع ومعدودة من جملة المعنى
الموضوع له فارادته بدونها ليست ارادة المعنى الحقيقي هذا خلف وايضا ان
تشافها ارادة المجاز لم يتحقق الصرف وقد اعترف بذلك وان نافى امتنع اجتماعهما
واجب عنه بان القرينة صارفة عن وحده بمعنى انها تدل على انه ليس بمراد
وحده ولا يلزم من هذا دخول الوحدة في الموضوع له (قوله حيث اريد بها
الوطئ مجازا) قال في التلويح بالايجاع وتركه الشارح لما قيل انه لا اجاع مع
مخالفة ابن مسعود فان عنده المراد بها المس باليد ولا صحة لتيمم الجنب ولقائل
ان يقول ان المراد بالايجاع اجاع من بعد الصحابة بل اجاع الامة الاربعة
ثم قرينة هذا المجاز سوق الآية لان الله تعالى بين حكم الحدث والجنابة في آية
الوضوء ثم نقل الحكم الى التراب عند عدم الماء وذكر الحدث الاصغر بقوله او اجام
احد منكم من الغائط فيحمل لامستم على الحدث الاكبر مجازا لتصير الطهارة ثانيا
والحدثان مذكورين في آية البدل ايضا (قوله حتى حل الجنب التيمم آء)
فيه اشارة الى انه لو حل الآية على المس باليد لا يحل الجنب التيمم على ما ذهب

اليه ابن مسعود واعترض عليه بان منهم من جعلها على المس باليد وجوز تميم
 الجنب بدليل آخر مثل ما رواه البخاري من فوجا ما منعك ان تصلي قال الجنبية
 ولا ماء فقال عليه السلام عليك بالصعيد فان قيل ان الصحابة اجمعوا على ان
 المراد باليد مسهم اما الوطئ فيجعل الجنب التيم واما المس باليد فلا يجعل الجنب التيم
 فيلزم منه الاجماع على عدم القول لجواز التيم له على تقدير ان يكون المراد بهما
 المس باليد فيكون الحمل على المس باليد مع تجوز تيم الجنب مخالفا لاجماع
 الصحابة اجيب باننا لانسلم انه مخالف لاجماع وانما يكون مخالفا له لو كان الحمل
 عليه رافعا للامر للتعق عليه وليس كذلك اذ لم يتفقوا على القول بعدم جواز
 التيم على تقدير ان يكون المراد المس باليد غاية ما في الباب انهم لم يقولوا ان المراد
 المس باليد مع جواز التيم وعدم القول به لا يكون قولاً بعدم الجواز على هذا
 التقدير حتى يكون مخالفا لاجماع (قوله واما ان يتحقق ارادة الحقيقة) وذلك
 قد يكون في المفرد كما ذكره المصنف من لفظ الخبر وقد يكون في النسبة كما اذا اوصى
 لمو الحذية مثلاً يعني له معني ومعني معني يستحق المعنى دون معني المعنى
 لان لفظ مولى المضاف الى شخص حقيقة في معنيته للاضافة بالمجاز في معني
 معنيته وكذا اذا اوصى لابناء زيد ولا ولاده وله ابناء وبنوا ابنا يستحق الاول
 دون الثاني عند ابي حنيفة رحمه الله واما دخول بني الابناء في الامان في قولهم
 امنونا على ابنائنا فليس لشمول لفظ الابناء بل لان الامان مبني على حقن الدم
 وهو مبني على الشبهات (قوله منها) اي من المسكرات غير الخمر (قوله لانه
 يتوقف على القرينة آه) لان عموم المجاز نوع من المجاز فلا بد له من القرينة
 (قوله ولا قرينة) فان قيل قد تقدم ان لامسهم مجاز عن الوطئ بقرينة سوق الابنة
 فكيف يصح القول فيه بعدم القرينة قلنا هذه القرينة قرينة صارفة عن المعنى
 الحقيقي الى الوطئ لاني عموم المجاز وهو المقصود (قوله فخارج عن البحث)
 لان البحث في ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا باطلاق واحد لاني المعنى المجازي
 الشامل لهما بطريق عموم المجاز (قوله انما وقع على الدخول خافيا ومنعلا
 وراكباً) هذا اذا لم يكن له نية والا فلي مانوى (قوله الذي هو معناه الحقيقي)
 فان قيل قد صرح فيما سبق ان معناه الحقيقي مهور فكيف يصح ان يراد ههنا
 قلنا المتروك معناه الحقيقي اللغوي والذي يراد ههنا معناه الحقيقي العربي
 فلا منافاة فان قيل معناه الحقيقي العربي وهو مطلق الدخول لا الدخول
 خافيا كما صرحوا به وبصرح به ايضا ومن ادعى ان الدخول خافيا فليمن افراد معناه

وانما يجب الحد في السكر منها بدليل آخر
 من اجاع او سنة فان قيل لم لا يجوز
 ان يراد باللامسة مطلق المس الشامل
 للوطئ وغيره وبالمس مطلق ما يتجاسى
 العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق
 عموم المجاز قلنا لا يتوقف على القرينة
 الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده
 ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث ثم
 لما كان مسائل يتراعى فيها الجمع بين
 الحقيقة والمجاز اوردها وحققها فقال
 (واذا قال) خافيا (لا اضع قدمي في دار
 فلان انما وقع) اي لفظ لا اضع قدمي
 (على الدخول خافيا) الذي هو معناه
 الحقيقي (و) الدخول (منعلا) وما شيا
 (وراكبا) الذي هو معناه المجازي (و)
 انما وقع لفظ في دار فلان (على الملك)
 الذي هو معناه الحقيقي (و) على (الاجارة
 والعارية) اللتين هما معناه المجازي (بعموم
 المجاز) اي الملقوق بطريق ارادة معني
 مجازي عام شامل للمعنى الحقيقي ايضا
 لا بطريق الجمع بين المعنى الحقيقي
 والمجازي في الازالة

(وهو) أي المعنى المجازي العام في الصورة
 لاولي (الدخول) مطلقا بدلالة العرف
 فكأنه قال لا يدخل فيبحث كيف دخل
 (و) ذلك المعنى في الصورة الثانية
 (نسبة السكنى) لانسبة المالك حقيقة
 ولا غيرها مجازا بدلالة العادة وهي
 أن الدار لا تعدى ولا تهجر لذاتها
 بل لبعض ساكنها إلا أن السكنى قد تكون
 حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بأن
 تكون الدار ملكا له إذ يتمكن من السكنى
 فيها فيبحث بالدخول فيها سواء سكن فيها
 المالك أو غيره لقيام دليل السكنى التقديرى
 كذا في الحاشية والظهيرية لكن ذكر شمس
 الأئمة أنه لو كان غيره ساكنا فيها لا يبحث
 لا لقطاع النسبة بفعل الغير (و) كذا
 (إذا قال عبدى كذا يوم يقدم فلان إنما
 يعنى) العبد (بالقدم ليلا أو نهارا لأن
 اليوم في مثله) أي مثل هذا الكلام ليس
 بمعنى يباح النهار حتى لا يتناول الليل بل
 (بمعنى الوقت) مطلقا كقوله تعالى
 ومن بولهم يومئذ دبره فان التولى
 من الزحف حرام ليلا كان أو نهارا وذلك
 لأن اليوم إذا علق بفعل ممتد فليباح
 النهار وبغير ممتد فلينقطع الوقت لأنه
 حقيقة في النهار فلا يعدل عنه إلا عند
 تعذره وذلك فيما إذا كان الفعل الذى
 تعلق به اليوم غير ممتد لأن الفعل المنسوب
 إلى طرف الزمان بواسطة تقدير في دون
 ذكره يقتضى كون الطرف معيارا له غير
 زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم
 جميع أيامه بخلاف صمت في الشهر فإذا
 امتد الفعل امتد الطرف ضرورة فيصح حمله على حقيقة وهو أنه

الحقيقى القوي لأنه عين المعنى الحقيقى يعنى إذا دخل حافيا صح أن يقال حقيقة
 أنه وضع القدم في الدار بخلاف ما إذا دخل متعلا أو راكبا كما صرح به في التلويح
 (قوله المعنى المجازي العام في الصورة الأولى الدخول) لأن وضع القدم سبب
 للدخول فاستعير له بعلاقة السببية لأن مقصود الخالف منع نفسه عن الدخول
 لا عن مجرد وضع القدم حتى لو اضطجع ووضع قدمه ولم يدخل لم يبحث بالاتفاق
 وقدم ذلك (قوله مطلقا) أي مطلقا عن التقييد بالركوب والتعلل والمشي
 فإذا كان عبارة عن مطلق الدخول يجب العمل باطلاقه فيدخل الكل اعلم
 أن عبارة المشايخ ههنا مختلفة قال فخر الإسلام يجب العمل باطلاق الدخول
 وعمومه وقال أبو زيد يجب العمل باطلاقه وقال بعض المشايخ يجب العمل
 بعمومه فالشارح أشار إلى هذا حيث قال أولا مطلقا ثم قال فكأنه قال لا يدخل
 فيبحث كيف دخل فإنه يحتمل الحمل على مسلك فخر الإسلام وعلى مسلك غيره
 لأن قوله لا يدخل يدل على عموم الدخول لأن ادخل نكرة وقعت في سياق النفي
 فيكون عاما (قوله بل لبعض ساكنها) بضم الباء والغين المعجمة (قوله سواء
 سكن فيها المالك أو غيره) فيه بحث لأنه إن أراد بسكون الغير فيها سكونه
 بالاستيجار من المالك فممنوع لأن بالإجارة يبطل دليل السكنى لعدم قدرته على
 السكنى في مدة الإجارة وإن أزدبه سكونه بالنصب أو العارية فسلم لكنه خلاف
 الظاهر والجواب عنه أن في المسئلة روايتين كما في إيمان فاضلخان حيث قال
 رجل حلف أن لا يدخل دار فلان فأجر فلان داره فدخلها الخالف هل يكون
 حاشا فيه روايتان قالوا ما ذكراته لا يبحث ذلك في قول أبي حنيفة لأن عندهما
 كما يبطل الإضافة بالبيع تبطل بالإجارة والتسليم أيضا انتهى يعنى لو باع فلان داره
 من آخر وخرج منها فلان ثم دخلها الخالف لم يبحث لبطان الإضافة الدار
 إلى فلان بالبيع فكذا لو أجزها فخرج منها ودخلها الخالف لم يبحث لبطان
 الإضافة بالإجارة (قوله لقيام دليل السكنى التقديرى) قيل فعلى هذا ينبغي
 أن يبحث بالدخول فيما إذا استأجر الدار واستعارها ولم يسكن لقيام دليل السكنى
 التقديرى وهذا يتمكن للمستأجر والمستعير ويمكن أن يقال أن ذلك يتمكن منهما
 ضرورى بقدر بقدر الضرورة فلا يظهر في مقابلة تملك المالك ولم أقف في هذه
 المسئلة على رواية (قوله لا لقطاع النسبة بفعل الغير) قلت هذا لو كان الغير
 ساكنا فيها بطريق الإجارة والأفلا انقطاع لها في السكون أعارة أو غصبا ثم هذا
 الانقطاع على قولهما لا على قول محمد كما ذكرناه آنفا (قوله لأن اليوم إذا علق آه)

فيه وفي قوله الفعل الذي يتعلق به اليوم اشارة الى ان المعبر في امتداد الفعل
وعدم امتداده هو الفعل الذي يتعلق به اليوم لاما اضيف اليه اليوم كما وقع
في كلام المشايخ حيث قالوا في مثل انت طالق يوم تزوجك او اكلت ان التزوج
والاكل لا يمتد كما وقع في ايمان الهداية وقد قالوا انه من مسامحاتهم حيث
لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما
اذا اختلفا كما في امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقا على ان المعبر هو ما يتعلق به
الظرف لاما اضيف اليه حتى لو قال ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد
مما يمتد والقدم مما لا يمتد فان قيل ان معنى المتمد ما يقبل التقدير بالمد والتكلم
بما يقبله فكيف جعلوه غير متمد اجيب بان امتداد الاعراض انما هو بتعدد الامثال
كالضرب والجلوس والركوب فجعل كغير المتمد بخلاف الكلام فان التحقق فيه
في المرة الثانية لا يكون مثل ما في المرة الاولى فلا يتحقق بتعدد الامثال وهذا لان
الامثال عبارة عن التجددات نوبا والمختلفات شخصا ولا شك ان افراد الضرب
والجلوس ونحوهما كذلك بخلاف الكلام فانه انما يتجدد بتعدد الكلمات بل
الحروف وقد تقرر في موضعه ان كلاما من الحروف نوع من اللفاظ فتكون متجانسة
لا تماثلة فان قيل قد يتكرر لفظ واحد فتوجد المماثلة اجيب بانه لا عبرة به لان
المتلفظ به لا يعد في اللفظ فان قيل كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به
كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداد المضاف اليه وعدم
امتداده لعدم امتداده كما يجب بامتداد المتعلق به وعدم امتداده فيجوز على
مطلق الوقت عند عدم امتداد المضاف اليه ايضا اجيب بانه ظرف له من حيث
المعنى الا انه لم يتعلق به بتقدير في كما في صحت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له
فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذي يركب
فيه ويكني في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وبان ظرفيته للعامل
قصدي لا ضمنية وحاصلة لفظا ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاف اليه
فاعتبار العامل اول عند اختلافهما بالامتداد وعدمه فان قيل كثيرا ما يمتد الفعل
المتعلق به مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم يأتبكم العدو واحسنوا
الظن بالله يوم يأتبكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم نصوم وانت حريوم
تنكسف الشمس اجيب بان الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والحلوم
الموانع ولا يمنع مخالفة جمجمة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع
في حمل اليوم في الصورة الاولى على بياض النهار وعلى الحكم في غير الدليل بدليل

العقل وفي الصورة الثانية على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة
كما اذا قال انت طالق حين نوصوم او حين تنكسف الشمس فان قيل كيف جعلوا
التخير والتفويض مما يمتد والطلاق والعناق مما لا يمتد مع انه ان اريد انشاء الامر
فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها بخيرة ومفوضة ومطلقة ومعتقة فهو ممتد
في الكل اجيب بانه اريد في الطلاق والعناق وقوعهما لانه لا فائدة في تقييد
كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخير
والتفويض كونها بخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر
ثم ينقطع فقيده توقيته بالمدة ففيما نحن فيه اعني عبدي كذا يوم يقدم زيد كل من
العقل المتعلق به اعني العنق والمضاف اعني القدوم غير ممتد فيصح اعتبار
الامتداد بكل منهما (قوله بل يكون مجازا عن جزء) اي مطلق الآن لان
مطلق الآن جزء من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزءا
من اليوم فتحقق العلاقة (قوله لا يعتبر امتداده) يدل على ان المراد من الجزء هو
الآن ولا يخفى عليك ان كونه مجازا في مطلق الوقت اي الآن هو المشهور وقال
بعض مشايخنا انه مشترك بين يياض النهار وبين مطلق الوقت (قوله فعند اي
يوسف الخامس يمين) لانه نوى اليمين فقط من غير تعرض للنذر فكان النذر
مجهورا (قوله والسادس نذر) لانه نوى النذر ولم يهجر كما في الخامس والجمع
بين الحقيقة والحجاز ممنوع فلا تعتبر اليمين معنية النذر (قوله لان النذر ايجاب
للمباح الذي آه) اي ايجاب العبد على نفسه ما اباحه الله تعالى وله خمسة
شروط احدها ان يكون الواجب من جنسه شرعا والثاني ان يكون مقصودا
لاوسيلة والثالث ان لا يكون واجبا عليه في الحال او في المآل فلذلك لم يصح
النذر بعبادة الرض لانعدام الشرط الاول ولا بالوضوء وسجدة التلاوة وتكفين
الميت لانعدام الشرط الثاني ولا بصلاة المكتوبات لانعدام الشرط الثالث
فان قيل ان النذر بالحج ماشيا والاعتكاف واعتاق الرقبة صحيح حتى نجب
بالنذر مع ان الحج ماشيا غير واجب شرعا وكذا الاعتكاف والاعتاق من غير
مباشرة سبب موجب لهما اجيب عنه بوجهين احدهما ان هذه الاشياء من
المستثنيات التي قام الدليل على وجوبها على خلاف القياس وثانيهما بان
الشروط المذكورة موجودة فيها لان الحج ماشيا من جنسه واجب لان اهل مكة
ومن حولها لا يشترط في حقهم الرحلة بل يجب المشي على كل من قدر منهم
على المشي على ما في الزبلي في آخر الحج واما الاعتكاف وهو البث في مكان

والافلان الممتد لا يكون معيارا لغيره
فلا يصح حله على النهار الممتد
بل يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر
امتداده عرفا سواء كان من الليل او النهار
(و) كذا (اذا قال لله على كذا ونوى
اليمين) والمسئلة على ستة اوجه لأن
القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع
نفي اليمين او يدونه او ينوي اليمين مع نفي
النذر او يدونه او ينوي النذر واليمين
جميعا فالثلاثة الاول نذرا بالاتفاق
والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف
واليهما اشار بقوله ونوى اليمين اي معنية
النذر ومن غير تعرض له بالنفي والاثبات
فعند اي يوسف الخامس يمين والسادس
نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما
معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء
بالمعتمد والقضاء عند القوت لا الكفارة
وموجب الثاني المحافضة على البر
والكفارة عند القوت لا القضاء واللفظ
حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولفظ
ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف
اليمين فلما جوز الجمع بينهما لزم
ظاهرا تجوز الجمع بين الحقيقة والحجاز
وليس كذلك فاجاب عنه بقوله (انما لزم
النذر واليمين لانه) اي هذا القول (نذر
يصيغته) لكونها موضوعا لذلك
(يمين) لا يصيغته حتى يلزم الجمع بل
(بوجه) وخواء

مخصوص من جنسه واجب آخر وهو التعمد في الصلاة واحدا الاعتناق في جنسه
واجب آخر وهو الاعتناق في الكفارة والزابع ان لا يكون مستحيل الكون حتى
لو نذر صوم امس واعتكاف شهر مضى لم يصح نذره لعدم اعتكافه ولا يعتقد بميله
ايضا وليس كس السماء لكونه محالا والخامس ان لا يكون النذور معصية حتى
لا يصح نذر المعاصي لكونه متفيا شرعا والنفي شرعا لا يصح كون نذرا لما روي
عن عائشة رضي الله عنها من فوقها لا نذر في معصية الله تعالى وكفارته كفارة
يمين والمراد بالنفي في هذا الحديث نفي جواز الايفاء بالنذور لانني انعقاده لانه
يُعتقد لاحد امرين احدهما للقضاء فيما اذا كان جنس النذور مما يخلو بعض
افراده عن المعصية كبنذر صوم الايام النهيية فان الصوم وهو جنس النذور
مما يخلو بعض افراده عن المعصية كصوم غير الايام النهيية فاذا نذر صوم الايام
النهيية انعقد فقط لم يقضى في يوم لا كراهة فيه وثانيهما للكفارة فيما اذا كان
جنس النذور لا يخلو شي من افرادهم عن المعصية كالنذر بازنا وبالسكرانة
يُعتقد لكفارة اليمين هكذا ذكره **ابن** كثير مشايخنا وقال بعضهم انما يُعتقد هذا
للكفارة اذا قصد به اليمين والافيلق ضرورة انه لا فائدة في انعقاده وقال ابن
الهيثم ان مقتضى الظاهر ان يُعتقد مطلقا للكفارة قصد اليمين اولى بقصد
اذا نذر الفعل على ما عليه اكثر المشايخ وعن الطحاوي لو اضاف النذر الى سائر
المعاصي كقوله لله على ان اقل فلانا كان يمين او نذر من الكفارة بالحنث وانما لا يترجم
اليمين بلفظ النذر الابائية في نذر الطاعة كالخج والصلاة والصدقة على ما هو
مقتضى الدليل فلا تجزئ الكفارة عن الفعل وهو اختيار السرخسي والصدر
الشهيد (قوله هو صوم رجب) روى متواترا متصرفا وغير ممنون لمنع المصروف
بالعلمية والعدل عن الرجب المعروف لان المراد رجب معين اخفى الرجب الذي
بأنى بعد يمينه (قوله ونحرى المباح يمين) اي يُعتقد بميله ولا يحرم عليه ذلك
المباح لانه قلب المشروع ولا قدرته عليه واذا لم يحرم عليه يجوز فعله واذا فعله
يلزم عليه كفارة اليمين للحنث وقال الشافعي ومالك لا كفارة عليه لانه قلب
الوضوء فلا يُعتقد به اليمين فيلغو الا في النساء والجوارى لانه ورد الشرح
في الجوارى والنساء في معناها فخلق بها دلالة فيقتصر النص عليهما وهو
قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى قوله تعالى قد فرض الله لكم
تحلة ايمانكم فبين الله تعالى انه عليه السلام حرم شيئا مما هو حلال له والله تعالى
فرض له تحليله فبعد عن ذلك يقول تحلة ايمانكم فبين الله تحريم ما احل الله

لان النذر واجب للمباح الذي هو صوم
رجب مثلا وايجاب المباح بوجوب تحريم
ضده الذي هو مباح ايضا كترك الصوم
مثلا لان ايجاب الشيء بوجوب المنع عنه
ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد
فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرح
لكم تحليلها بالكفارة سمي تحريم النذر
عليه السلام مارية او العسل على نفسه
يمين

وهنا بحثان الاول ان اليمين ان كان
موجبه يثبت وان لم ينو كما في شراء القريب
يعتق عليه وان لم ينو ولا يكون جماعين
الحقيقة والمجاز الثاني ان الجمع لا يندفع
بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على
الارادة وقد اريد باللفظ ما وضع له وغيره
ثبت الجمع ضرورة وما ذكرتم ليس الا بيان
العلاقة بين اليمين والنذر المجزوء للمعجز
واجب عن الاول بوجهين الاول انهما
استعملت الصيغة في محل آخر خرجت
اليمين عن ان تكون مرادة فصارت
كالحقيقة المجزوءة فلا يثبت من غيرية
والثاني ان تحريم ترك النذر يثبت بموجب
النذر ولا يتوقف على القصد لان كونه
يمينا يتوقف على القصد لان الشارع
لم يجعله يميناً الا عند القصد بخلاف شراء
القريب فان الشارع جعله اعتاقاً قصداً
ولم يقصد واجب عن الثاني بانه انما اريد
لو كان المراد بهذا الكلام معناه الحقيقي
وهو ايجاب المباح والمعنى المجازي وهو
تحريم المباح وهو ممنوع بل ظاهر عبارات
السلف يشير الى ان ليس المراد منه غير
ايجاب المباح لكن له صلاحية ان يكون
يميناً عند النية فلا يكون الا نذراً نظراً
الى الصيغة يميناً نظراً الى المعنى وهو
الايجاب كالهبة بشرط العوض هبة
باعتبار الصيغة حتى تراعى فيها شرائط
الهبة بيع باعتبار المعنى حتى تراعى فيه
احكام البيع وكالاته فانه فسخ نظراً
الى اللفظ وبيع نظراً الى المعنى حتى يراعى
فيها احكامها فكذلك هنا يراعى
احكامها

يميناً تجب فيها الكفارة وهي نزلت في تحريم غاربة قلنا انه كما ورد انها نزلت
في تحريم مارية ورد ايضا انها نزلت في تحريم العسل على ما في الصحيحين
عن عائشة رضي الله عنها شرب عند زيب عسلاً فحرم على نفسه فنزلت
فلا يكون حجة لهم ولو سلم انها نزلت في تحريم مارية لكن العبرة لعموم اللفظ
لخصوص السبب واللفظ عام لكل خلال (قوله وههنا بحثان)
اي في الجواب المذكور اختلفوا في تقرير الجواب عن الاشكال المذكور
وحاصل ما ذكره صاحب الهداية ان قوله الله على صوم رجب مثلاً ليس جماعاً
بين الحقيقة والمجاز لانه موضوع للوجوب ومستعمل فيه لافيه وفي غيره حتى
يلزم الجمع الا انه مستعمل في الوجوب من جهتين لاثنى بينهما احدهما جهة
كونه نذراً والاخرى جهة كونه يميناً وكلاهما يقتضيان الوجوب الا ان كونه
نذراً يقتضيه لعينه حتى يلزم القضاء بتركه وكونه يميناً يقتضيه لغيره وهو صيانة
اسم الله تعالى عن الهتك حتى تلزم الكفارة بتركه والشئ الواحد يجوز ان يكون
واجباً لعينه ولغيره كما اذا حلف ليصليين ظهر هذا اليوم ورددناه يلزم الثاني
من جهة اخرى وهو ان الوجوب الذي يقتضيه اليمين وجوب يلزم بترك متعلقه
الكفارة والوجوب الذي هو موجب النذر ليس يلزم بترك متعلقه ذلك بل يلزمه
القضاء وثاني الوازم اقل ما يقتضيه التفسير فلا بد ان يراد باللفظ واحد
وحاصل ما قرر به كلام فخر الاسلام هنا ان تحريم المباح وهو معنى اليمين لازم
لموجب صيغة النذر وهو ايجاب المباح فثبت مدلولاً بالترامى للصيغة من غير
ان يراد هو بهما وتستعمل فيه ولزوم الجمع بين الحقيقي والمجازي باللفظ الواحد
انما هو باستعمال اللفظ فيهما والاستعمال ليس يلزم في ثبوت المدلول الالتزامي
فحينئذ قد اريد باللفظ الموجب فقط ويلزم الموجب الثابت دون استعمال فيه
اليمين فلا جمع في الارادة باللفظ بل ولا في الدلالة ايضا لان الدلالات الالتزامية
ليست بمجاز ورد بانه مغلطة اذ معنى ثبوت الالتزامي غير مراد ليس الاخطوره
عند قههم ملزومه الذي هو مدلول اللفظ محكوماً بما بني ارادته للمتكلم والحكم بذلك
ينافيه ارادة اليمين به لان ارادة اليمين التي هي ارادة تحريم المباح هي ارادة
المدلول الالتزامي على وجه اخص منه حال كونه مدلولاً بالترامى فانه اريد على
وجه تلزم الكفارة بخلفه وعدم ارادة الاعم تنافيه ارادة الاخص اعني تحريمه
على ذلك الوجه فلم يخرج عن كونه اريد باللفظ وحاصل ما ذكره المصنف ان النذر
مستفاد من الصيغة واليمين من الوجوب لان موجب هو لزوم النذر الباسج

قبل التذرو ذلك الموجب يقتضي تحريم الترك وهو اليقين فلا جمع في الإرادة
 واعتراض عليه بوجهين الأول ان اليقين ان كان موجه ثبت وان لم ينو فلا حاجة
 في ثبوته الى النية كافي شراء القريب يثبت العتق به بلانية فلا جمع بين الحقيقة
 والمجاز في الإرادة ولا في الدلالة لأن دلالة اللفظ على لازمه ليست بمجازية
 كدلالته على جزء معناه وان لم يكن موجه يلزم الجمع بينهما لكونه مجازاً في اليقين
 حيث الثاني ان الجمع لا يندفع بمذكوره من الجواب لأن ثبوت اليقين لما توقف
 على الإرادة والنية وقد اريد بذلك اللفظ معناه الحقيقي ايضا حتى التذير يلزم
 الجمع بينهما لأن ما حوقف على النية غير الموضوع له وما ذكرتم ليس الا بيان
 العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي اعني الزوم اجيب عن الاول بوجوه الاول
 ان اليقين موجه لا يمكن لا يلزم من كونها موجه ان يثبت بلانية لان الصيغة
 لما استعملت في محل آخر اعني التذير خرجت اليقين عن ان تكون مرادة فصارت
 كالحقيقة المهجورة فلا يثبت بلانية الثاني ان اليقين موجه لكن لا يلزم منه
 ان يكون ميمناً بلانية وانما يكون كذلك ان لو كان كل محريم المباح ميمناً وليس
 كذلك بل اليقين تحريم المباح قصد الان الشارع جعله ميمناً عند القصد فيقتصر
 عليه وتحريم ترك التذير فيما نحن فيه يثبت بموجب التذير وهو لزوم التذير
 ولا يتوقف على النية لانه ليس يمين وانما يكون ميمناً عند القصد والنية والحاصل
 ان كل يمين بلفظ التذير لا ينفرد ميمناً بلانية بخلاف شراء القريب فان الشارع
 جعله اجاباً فانوى اولم ينو الثالث ما اخبره صاحب التفتيح ان اليقين ليس
 موجه لا يمكن لا يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز في الإرادة لانه نوى اليقين
 ولم ينو التذير لانه ثبت بلانية لكونه حقيقة وهذا لان هذا الكلام من قبيل
 الانشاء وفي الانشاء يمكن ان يثبت الحقيقي وان لم ينو والمجازي ان نوى وفيه
 نظر لانه انما يمتشي فيما اذا نوى اليقين دون التذير والا فيلزم الجمع بين الحقيقة
 والمجاز فان قيل لا عبرة بإرادة التذير لانه ثابت بنفس الصيغة وان لم ينو فكأنه
 لم يرد الا المعنى المجازي اجيب بانه يلزم على هذا ان لا يمتنع الجمع في شيء من الصور
 لأن المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بإرادته ولأن أثرها واجب عن الثاني
 بانه انما يرد ذلك لو كان المراد بقوله الله على صوم رجب مثلاً معناه الحقيقي
 والمجازي معاً وليس كذلك بل المراد به على ما ظهر من عبارات السلف هو
 المعنى الحقيقي فقط اعني اجاب المباح لكن اهذا الاجاب صلاحية ان يكون
 ميمناً عند النية فيكون تذراً نظراً الى الصيغة ميمناً نظراً الى المعنى وهو اجاب

حتى لو لم يصم وجب عليه القضاء باعتبار
 التذير والكفارة باعتبار اليقين سلنا انهما
 مراد ان لكن لانسلم انهما من قبيل
 الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل
 الكتابة وهو لا ينافي ارادة الحقيقة ولا يفهم
 مضاهها الا بالإرادة والمنوع انما هو الجمع
 بين المعنى الحقيقي والمجازي لا الحقيقي
 والممكن عنه فان قيل الفقهاء لا يعتبرون
 الكتابة بهذا المعنى اجيب بالنسج كيف
 وقد قال العلامة السبكي في النكاح فيمن
 قال لله على المشي الى بيت الله يحجب
 الحج ما شيا بطريق الكتابة لان هذه
 العبارة صارت كتابة عن اجاب
 الاحرام شرعاً وعرفاً ثم قال ولا فرق بين
 ان يكون التذير في الكلمة او خارجاً عنها

المباح وحاصل هذا الجواب يرجع الى ما ذكرناه من الهداية وتظهير الهبة بشرط
 العوض والاقالة حيث يراعى فيها جانباً الصيغة والمعنى ويعطى احكامها
 كما فيما نحن فيه ولو سلم ان كلامهما مر اذان معاً ولكن لا نسلم انه يجمع بين الحقيقة
 والمجاز بل من قبيل الجمع بين الحقيقة والكتابة وذلك غير ممنوع بل وله تظهير
 كما ذكره وهذا لان الكتابة مستعملة فيما وضع له فيجوز ان يراه المعنى الحقيقي لكن
 للانتقال الى المعنى المجازي لا بالذات فلا يمنع الجمع بينهما في الارادة وانما يمنع
 لو اريد بالذات بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له لان يراد به قصداً
 وبالذات فلا يجوز ارادة الموضوع له اصلاً لا بالذات لكونه جمعاً بين الحقيقي
 والمجازي قصداً وذا محال ولا للانتقال الى المعنى المجازي ايضا كما في الكتابة
 اذ لا معنى له لان المعنى المجازي مراد منه قصداً وبالذات فلا حاجة له الى توسط
 ارادة الحقيقي (قوله باحد التفسيرين) اى الحجج والعمرة (قوله ثم شرط صحته)
 لما فرغ من بيان ترك الحقيقة والمصير الى المجاز ومن بيان امتناع جمعها
 شرع في بيان ما تترك الحقيقة لاجله وقسمه حرة الى اربعة اقسام الحس والعادة
 والعقل والشرع ومرة الى خمسة الامور الخارج عن التكلم والكلام والامر
 في التكلم والامر في الكلام اما بزيادة معناه او تفصله او محل الكلام ومرجع
 الاول الى الثاني كما سيظهر لك (قوله حساً) هذا يرجع الى محل الكلام يعنى
 قد تترك الحقيقة بدلالة محل الكلام بان لم يقبل المحل حكم الحقيقة حساً فيراد به
 المجاز كما لو حلف لا يأكل من هذه النخلة فان نبيه تقع على ثمرها او كانت ختمرة
 والا فليمنعها لعدم قبول عين النخلة فهل الاكل حساً حتى او تكلف واكل من
 صحتها لا بحث فان قيل لا نسلم ان المعنى الحقيقي يمنع فيه حساً لان المحلوف
 عليه فيه عدم اكلها وهو غير ممنوع حساباً واقع لان عينها لا تؤكل وانما المنع
 اكلها فلا يضار الى المجاز اجيب بان اليمين اذا دخلت في التي كانت للتعبد دون المحل
 فوجب اليمين حيث ان يصير ممنوعاً باليمين مع امكان فعله وما لا يكون مأكولاً
 حساً او عادة لا يصح كون ممنوعاً باليمين بل هو ممنوع قبل اليمين بالعادة او الحس
 فلا يحتاج الى منعه باليمين فعلم ان مقصوده من قوله لا يأكل من هذه النخلة
 الامتناع عن اكل ما يمكن اكله مجازاً وهو الثمر او الثمر (قوله كما في بين الفور)
 هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلبت استعبرت للسرعة ثم سميت به الحالة
 التي لا يلبث فيها فقل رجوع فلان من فوراً الى من ساعته وهذا اليمين تفرد به
 ابو حنيفة وصح ان الناس في القرن السابق يعطون اليمين نوعين مؤبدة وهي

لان هذا اللفظ صار كتابة عن التزام
 الاحرام عرفاً فاذا لاحرام باحد التفسيرين
 لا يكون بلا معنى فكان من لوازم الاحرام
 وذكر اللازم واردة الملزوم كتابة (ثم
 شرط صحته) اى المجاز (قربة تمنعها)
 اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي وفيه
 اشارة الى ان القرينة خارجة عن مفهوم
 المجاز بل شرط لصحته عند ائمة الاصول
 وان جعلت داخله في مفهوم المجاز
 على رأى علماء البيان (حساً) نحو لا يأكل
 من هذه النخلة (او عقلاً) نحو واستفرز
 من استطعت منهم فان العقل يدرك ان
 الحكم لا يريد ظاهره (او عادة) كما في بين
 الفور

ان يحلف مطلقا وموقفة لفظا مثل ان يحلف ان يفعل كذا اليوم الى زمان
 ابى حنيفة ثم استنبط ابو حنيفة هذا النوع وهو المؤبد للفظ والموقت معنى
 وقتا اخذه من حديث جابر وابنه حين دعيا الى نصره رجل لخلفا ان لا يصراه
 ثم نصراه ولم يحشأ وللغير في ذلك هو العرف فان الحالف في العادة يقصد بهذا
 اللفظ في هذه الحالة منعها عن الخرجة التي تهيأت لها لا عن الخروج على
 التأيد فاذا عادت فقد تركت تلك الخرجة واتهمت اليمين فلا يبحث بعد ذلك
 وان خرجت (قوله وقد سبق) حيث قال المراد مطلق الجواب اقرارا كان
 او انكارا بطريق استعمال المقيّد في المطلق او الكل في الجزء (قوله زيادة
 معناه) يعني ان الاسم اذا كان متبعا عن قصور وتبعه في معناه وفي بعض
 افراد ذلك المسمى نوع كمال واصالة فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد
 الكامل كلفظ الفا كهة على ما سألني (قوله كما اذا حلف لا يأكل فا كهة
 لا يقع على العنب) حلف لا يأكل فا كهة لا يبحث عند ابى حنيفة بأكل الرمان
 والعنب والرطب اذا لم يتوفا لا يبحث نوى اولم يتوفا ان اسم الفا كهة مطلق
 والمطلق ينصرف الى الكامل منه وهذه الاشياء كلمة في معنى الفا كهة
 فينصرف اليها لان الفا كهة اسم ما يؤكل على سبيل التفكه وهو الشم وهذه
 الاشياء اكل ما يكون في ذلك فينصرف اليها ولا يبي حنيفة ان الفا كهة اسم
 لما يؤكل تابعا لا خبر وهذه الاشياء ليست كذلك فلا تكون فا كهة اما الاولى
 فلا ان الفا كهة مأخوذة من التفكه وهو الشم والتفكه امر زائد على ما يقع به
 قوام البدن وهو الغذاء فصارت تابعا واما الثانية فلان الرطب والعنب صلحان
 للغذاء وقد يقع بهما القوام لانه في بعض المواضع يكتب بهما في الغذاء والرمان
 قد يقع به القوام لما فيه من معنى الادوية وهو قوت اذا دبس واذا كان كذلك كان
 فيها وصف زائد وهو الغنائية والاسم ناقص لدلالته في نفسه على التبعية مقيد
 في المعنى بكونه تابعا بالنظر الى اللغة فلا يتناول ما هو كامل فان قيل ان الطرار
 يدخل تحت اسم السارق نعم بان فيه زيادة اجيب بان الزيادة فيه مكملته لمعنى
 السرقة كالضرب والشم فانهما مكملان لمعنى الايداء فثبت الحكم فيه بالدلالة
 بخلاف ما نحن فيه فان الزيادة فيه موقفة لمعنى التبعية اذا الصالة تنافيا فلا يصلح
 الحاقها بالفا كهة قيل ان هذا اختلاف عصر وزمان لا اختلاف جهة وبرهان
 كأنهم ما كانوا يعدونها من الفواكه في زمانه ثم تغير العرف في زمانها وكذلك
 طريقة ابى حنيفة فحين حلف لا يأكل اذا ما لم يقع على ما يقع الخبز فيصطغ

فان المرأة اذا ارادت الخروج فقال
 الزوج ان خرجت فانت طالق يحمل
 على الفور عرفا وان كان المعنى الحقيقى
 الخروج مطلقا (او شرعا) كما في الفوكيل
 بالخصومة وقد سبق (وهي) اى القرينة
 هذا تقسيم للقرينة بوجه آخر
 (اما خارجة عن التكلم والكلام) اى
 لا تكون امرا في التكلم وصفة له ولا معنى
 جنس الكلام (كدلالة الحال في ميم
 الفور) فانها ليست صفة للمكلم ولا من
 جنس الكلام (او امر في التكلم كقوله
 تعالى واستغفرز) اى حرك من استطعت
 منهم بوسوستك ودعاك الى الشرف فان
 كون الامر تعالى وتقدس حكما يبدل
 على انه لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو
 مجاز عن تمكنه من ذلك واقداره عليه
 لعلاقة ان الاجاب يقتضى تمكن المأمور
 من الفعل وقدرته عليه (او) امر
 (في الكلام فاما) ذلك الامر (زيادة
 معناه) اى معنى ذلك الكلام (في بعض
 الافراد) فان بعض الافراد قد يكون
 اولى بالارادة من الآخر لاخصاص
 الآخر زيادة ليست في الباقي كما اذا حلف
 لا يأكل فا كهة لا يقع على العنب زيادة
 خصوصية فيه

الظاهر وهو حقيقة بدلالة محل الكلام لان محله وهو الخبر عنه للاعلى والبصير
لا يقبل العموم لوجود المساواة في كثير من الصفات فوجب الاقتصار على
حكم خاص وهو ما دل عليه فحوى الكلام من نفي المساواة (قوله كقوله عليه
السلام الاعمال بالنيات) اى بماتركت الحقيقة بدلالة محل الكلام قوله عليه
السلام الاعمال بالنيات ورفع عن اعنى الخطاء والتسيان فان حقيقة الاول
ان لا يوجد عمل بلا نية لكونه معرفا بلام الاستغراق وحقيقة الثاني ان لا يوجد
خطاء ولا تسيان لاشهاد الارتفاع الى المحلى بلام الجنس وقد تركت حقيقةهما
بدلالة محل الكلام لانا نجد من أنفسنا وجود العمل بلا نية كالغسل والبيع
و النكاح وغيرها والخطاء والتسيان واقعين منا كثيرا فلما اراد به حقيقةهما
لزم كذب النبي عليه السلام في اخباره والنبي عليه السلام معصوم من الكذب و اراد
بالاعمال والخطاء والتسيان حكمهما وموجبهما بطريق اطلاق اسم الشيء
على موجه واثره او بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما في
واسئل القرية فكانه قال حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء والتسيان
والحكم نوعان احدهما حكم الآخرة وهو الثواب في الطاعات كالصلاة والصوم
والإثم في الحرمان اى المعاصي والثاني حكم الدنيا وهو الجواز والفساد
والسكراهة والاساءة ونحوها واللفظ الحكم مشترك بين هذين النوعين اشتراك لفظيا
لانهما حقيقةتان مختلفتان لان حكم الدنيا يستلزم وجود ركن العمل والشرط
المعتبر شرطا وحكم الآخرة يستلزم صحة العزيمة وخلوص النية واختلاف اللوازم
دليل على اختلاف اللزومات وهذا تفصيل مما ذكره الشارح بقوله وما يتعلق
بالآخرة ليس حكما للاعمال واثرا لها على مذهب اهل الحق يعنى ان ما يتعلق
بالآخرة من الثواب والسآثم ليس حكما يترتب على الاعمال واثرا لازما لها على
مذهب اهل الحق بل محض فضل الله تعالى يترتب على خلوص النية ويصير علامة
على وجود الاعمال ومن هنا ظهر سقوط ما قيل لانسلم كون الحكم مشتركا لفظيا
بل مشترك معنوي كالافستان فيتناول النوعين بالعنى الشامل لهما اذ معنى
الحكم هو الاثر الثابت بالشيء وذلك عام كالشيء ووجه السقوط ان ذلك انما
يستقيم ان لو كان الحكم مقولا عليهما بالتوطين وهو ممنوع لان حكم الدنيا
وان كان اثرا ثابتا بالاعمال لازما لها لكن حكم الآخرة ليس كذلك عند اهل
الحق بل هو محض فضل الله تعالى فلا يكون كليا متواطئا بل كل من المؤمنين
حقيقتان مختلفتان فيكون لفظ الحكم مشتركا لفظيا بينهما فلا يجوز ارادتهما

(قوله عليه السلام الاعمال بالنيات)
ورفع عن اعنى الخطاء والتسيان (فان
مضمون هذين الكلامين يدل عقلا على
عدم ارادة الحقيقة اذ يحصل العمل
بلا نية والخطاء والتسيان يقعان من
والنبي عليه السلام معصوم من الكذب
بل المراد والله اعلم حكم الاعمال وحكم
الخطاء والتسيان من قبيل قوله تعالى
واسئل القرية والحكم وما في معناه
كالاتر والالام مشترك لفظيا بين ما يتعلق
بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة
الى النية والاثم في الافعال المحرمة
وبين ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد
والسكراهة والاساءة ونحو ذلك وما
يتعلق بالآخرة ليس حكما للاعمال
واثرا لها على مذهب اهل الحق خلافا
للمعتزلة بل هي علامات محضة كما تقرر
في موضعه فاطلاق الحكم وما في معناه
عليه بكون بمعنى آخر بالضرورة
ولامعنى الاشتراك اللفظي الا ذلك فاذا
لا يجوز ارادتهما جيبا اما عندنا
فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي
فلان مثل هذا المجاز عنده من قبيل
المتنضي والاعوم له بالاتفاق صريحه
في الاحكام وغيره بل يجب حمله على
احدهما فحمله الشافعي على الثاني
لوجهين

الاول انه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ
على النفي لانه اذا قال لاصلاة ولاصوم
الابكنا فقد دل على نفي اصل الفعل
بدلالة المطابقة وعلى نفي صفاته بدلالة
الالتزام فاذا تعذر العمل بدلالة المطابقة
تعين العمل بدلالة الالتزام تقبيلًا لمخالفة
الدليل الثاني انه اذا كان اللفظ قد دل
على نفي العمل وعدمه يجب عند تعذر
تحل اللفظ على حقيقة حمله على اقرب
المجازات الشبيهة به ولا يخفى ان مشابهة
الفعل الذي ليس بصحيح ولا كامل للفعل
المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذي
نفي عنه احد الامرين دون الآخر
فكان الحمل عليه اولى وحمله اوجه حقة
على الاول لوجهين الاول ان الثواب
ثابت انفسا قال في الاحكام المتبادر
الى الفهم من نفي كل فعل كان متحقق
الوجود انما هو نفي فائده ووجدانه ولا
فائدة اعظم من الثواب فلو اريد الصحة
ايضا يلزم عموم المشترك والمجاز الثاني انه
لو حمل على الثواب لتكان باقيا على عموم
ان لا ثواب بدون النية اضلا بخلاف
الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع
والكاح فان قيل هذا مشترك الالتزام
اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي
هي محل الثواب قلنا لا حاجة اليه بعد ان
يراد ثواب الاعمال بالنية بخلاف ارادتهم
جواز الاعمال بالنيات حيث يخرج عنه
مثل البيع وغيره وكذا الحكم المقدر
في الحديث الثاني وما في معناه مشترك بين
الواحدة الاخروية والعقوبة الدنيوية

معلا عندنا لعدم عموم المشترك اللفظي ولا عند الشافعي لان مثل هذا المجاز
عنده من قبيل للمقتضى لا المحذوف ولا عموم للحققتى بالاتفاق على ما ذكره
الشارح لكن دعوى الاتفاق فيه ممنوع لان المشهور ان الشافعي جوز عموم
المقتضى كما صرح به في البرذوي وشروحه بل يجب حمله على احدهما فحمله
الشافعي على حكم الدنيا لوجهين الاول انه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ على
النفي لانه اذا قال لاصلاة لا يظهرون ولا صوم الابنية من الليل ونحوه مما نفي فيه
للفعل فقد دل على نفس وجود الفعل دلالة مطابقة وعلى نفي صفاته من الصحة
والجواز دلالة التزامية فاذا تعذر العمل فيه بالدلالة المطابقة لحقيقة احسا
تعين العمل بدلالة الالتزام اي نفي الصفات تقبيلًا لمخالفة بالدليل الحسي ففيما
نحن فيه لما تعذرت الحقيقة اعني اثبات حقيقة الفعل تعين العمل بالنيات صفاته
اعني الصحة والجواز الثاني انه اذا كان اللفظ قد دل على نفي الفعل وعدمه كما
في لاصلاة ولاصوم الابكنا يجب عند تعذر حمله على حقيقة حمله على اقرب
المجازات الشبيهة بالحقيقة ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذي ليس بصحيح ولا كامل
للفعل المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذي نفي عنه احد الامرين اي الكمال
دون الاخرى الصحة لذلك الفعل المعدوم فكان الحمل عليه اولى توضيحه
ان اللفظ اذا دل على نفي الفعل وتعذر الحمل على حقيقة كما في لاصلاة الابكنا
مثلا فان ثبت عرف شرعي في نفي الصحة يجب حمله عليه اي لاصحة لاصلاة الا
بظهور والافان ثبت عرف لغوي في نفي الفائدة والكمال يحمله عليه لان العرف
اللغوي في مثله يقتضي تقدير الفائدة والكمال اي لفائدة ولا كمال لاصلاة
لا يظهرون كما في قواهم لاعلم الا مانع اي لفائدة لعلم الا مانع والاى وان
لم يثبت عرف شرعي في نفي الصحة ولا عرف لغوي في نفي الكمال فالحمل على نفي
الصحة اولى من الحمل على نفي الكمال لان الفعل الغير الصحيح كالمعدوم
فيكون اقرب الى الحقيقة لان مانتي صحته نفي كماله ايضا فيكون كالمعدوم بخلاف
مانتي كماله لان نفي الصحة لا يكون مثل المعدوم فلا يكون اقرب الى الحقيقة
فان قيل هذا يترفع الى اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل اجيب بان يثبت
اثبات المجاز وترك الحقيقة بالعرف وذلك جائز بالاتفاق ورد في الفرض عدم
العرفين فلا يصح الاستدلال به بل الحق في الجواب ان يقول ان النفي من العرف
غير المتيقن فان النفي هو ما كان في تعيينه مني بخرج به عن الاجمال والتمت
منه هو ما يترتب عليه الحقيقة الى المجاز اذا عرفت هذا ففيما نحن فيه

تعذرت

تعددت الحقيقة والتي عرف الشرعي في نفي الصحة والعموم في نفي الكمال
والثواب فالجمل على نفي الصحة أولى من الجمل على نفي الثواب لكونه أقرب إلى
الحقيقة وفيه ان هذا ينزج الى اثبات اللغة بالقياس وحجة ابو حنيفة على حكم
الاشارة لوجهين الاول ان الثواب ثابت بالاتفاق لان المتأخر الى القهم من نفي
كل فمن كان متحقق الوجوه كما هو نفي فائده ولا فائدة اعظم من الثواب
خلو يريد الصحة ايضا لزعم عموم المشترك او المحاز واللازم باطل فكذا للزعم وفيه
نكت اما ولا فلا نه يرجع الى دعوى العرف العمومي في تقدير الفائدة في مقام نفي الفعل
والخصم لا يستلزم فلا يكون ملزوما له واما ثانيا فلا نه لا يلزم من تبادر نفي الفائدة
في مواضع نفي الفعل كما في نحو لا صلاة الا بظهره تبادر في موضع الاثبات
كما في موضع فيه والتفليس على مواضع التي يقضى الى اثبات اللغة بالقبلي قال
صاحب التوضيح في تعليلاته اما الثواب ثابت اتفاقا لا لثواب بدون الشبه
فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المحاز واعترض عليه التفاضل في بانه
سئل ان الثواب ثابت بالنية في موضع مشترك بينه وبين غيره لا في كل موضع
يستلزم كونه مرادا بالاتفاق لان موافقة الحكم للدليل وجودا وهدما لا يقتضي
بإرادة الحكم من الدليل وثبوته به حتى يلزم عموم المشترك او المحاز في الارادة مثلا
قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا
لما تها اذ لا يلزم من ثبوت الحكم بالجسمية على معانيها كلها الارادة كل من معانيها
من لفظ الجسم حتى يلزم عموم المشترك اقول هذا معني على ان دلالة اللفظ كافية
في الحكم بلا حاجة الى ارادة الحاكم المحكوم عليه ولا فلا الوجه الثاني انه لو جعل
على الثواب لكان باقيا على عمومته للاثواب بدون النية بخلاف الجمل على
الصحة فانها عند تكون بدون النية كالباع والفكاح والطلاق فيحتاج
الى التخصيص بان يقال صحة الاعمال بالنية الا الباع والفكاح والطلاق ونحوها
واعترض عليه بانه مشترك لا يلزم اذ لابد عندكم ايضا من تخصيص الاعمال
بالاعمال التي هي محل الثواب واجبت بانه لا حاجة اليه بعد ان يراد به الثواب
بخلاف الارادة الصحة فانه يحتاج فيه الى التخصيص (قوله والاول مراد
الاتفاق فلا يراد الثاني) فان قيل لو كان المراد حكم الآخرة لا غير لم يكن لقوله
من معني فائده لان عدم الواحدة في الآخرة يعم جميع الامم الا يجوز في الحكمة
تعدبهم قلنا ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة

فلا يجوز ان يراد بها جميعا لما جازي
والاول مراد بالاشارة فلا يراد الثاني
والا لزم العموم فلا يجوز الاستدلال
بالخصم الاول على اشتراط النية
في الوضوء والثاني على عدم فساده
بالصلاة بالكلام ناسيا وعلى عدم
فساد الصوم بالاكل خاطئا كما ذهب
اليه الشافعي هكذا يجب ان يعلم
هذا المقام حتى يخلص عن الشبهة
والا وهام

(قبل و) من هذا القبيل (مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم) ﴿٤٦٦﴾ الى كل ما اضيف فيه الحرمة

بدليل قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فلو لم يكن الخطاء والنسيان جازاؤاخذة كان معنى الدعاء لا تجر علينا بالمؤاخذة فيهما اذ المؤاخذة فيما لا يجوز المؤاخذة فيه جور وفساد (قوله ومن هذا القبيل) اختلفوا في التحريم والتحليل المضافين الى الاعيان مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم حرمت عليكم البنية احلت لكم بهيمة الانعام وقوله عليه السلام حرمت الخمر على ثلاثة اقوال ذهب بعضهم الى انه مجاز من باب اطلاق اسم المحلل على الحال او من حذف المضاف تركت الحقيقة بدلالة محل الكلام كافي الحديثين المذكورين فان نفس هذا الكلام اى الخمر عنه بالحرمة يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة لان الحل والحرمة من عوارض الافعال دون الاعيان فيصبر وصف العين بها مجازا وذهب قوم من القدرية الى انه مجمل والاحتجاج به على تحريم وطئ الامهات وشرب الخمر ونحوهما غير صحيح لان التحريم والتحليل من باب التكليف وهو يعتمد القدرة ولا قدرة لضعف الاعيان فلا يجوز فيها التكليف فلا بد من اضمار فعل يكون متعلقا بالتحريم والتحليل حذرا من اهمال الخطاب ولا يمكن اضمار جميع الافعال المتعلقة بالعين لان الاضمار ضرورى والضرورى يتدفع بالبعض فوجب الاقتصار عليه وهو غير متعين لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجرلا وذهب عامة مشايخنا الى ان ذلك حقيقة كالتحريم والتحليل المضاف الى الفعل واختاره المصنف واستدل عليه بان اضافة التحريم الى الاعيان دليل يدل على استعمال لفظ التحريم في موضع له فلا يصح الحكم بكونه مجازا وبين ذلك ان لفظ التحريم موضوع لما هو غير مشروع واصله الى العين يدل على ان ذلك غير قابل لتقيض التحريم وضده وما ينافيه وان لم يكن قابلا لذلك تعين وجود التحريم فصار اللفظ مستعملا فيما وضع له فلا يكون مجازا لكن تصير حرمة الفعل الذى جعلوا التحريم صفة له تابعة لان التحريم نوعان نوع يخرج به المحل فى الشرع من ان يكون قابلا لذلك فينبغي ان الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخا والفعل يصير تابعا من جهة ان عدمه من اجل عدم محله فيقام مقام الفعل فينسب التحريم الى المحل كعلم ان المحل لم يحل صالحا للفعل ولم يبق متصور الوجود شرعا فكان منشأ هذه الحرمة عين ذلك المحل كحرمة وطئ الامهات واكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حرما لبعينه ونوع يلاقى نفس الفعل مع كون المحل قابلا كاكل مال الغير فى النوع الاول كان المحل اصلا والفعل متعلقا

الى العين كحرمة الامهات وحرمة الميتة والخمر والحزير فان بعض العلماء على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحلل على الحال وبعضهم على انه من حذف المضاف فان نفس مضمون الكلام يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة لان الحل والحرمة من عوارض الافعال لا الذوات (والصحيح) الذى عليه المحققون (انه حقيقة) لان الحرام نوعان نوع يكون منشأ حرمة عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حرما لبعينه ونوع يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملكا لغيره فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل فى الجملة بان يأكله ماله او ياذن لنفسه بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل وزعم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله فى الحرام لبعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولاً من قبول الفعل ثم صار الفعل ممنوعاً ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واصله الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل واردة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما فى ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام انفسه فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف

المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فقضاء الميتة منشأ حرمة اكلها فاذا قلنا خير الغير حرام فقضاء ان اكله حرام باحسد الاعتبارين

ثم الحقيقة لما كانت أصلاً لا يعدل عنه الالذاع اراد ان يبينه فقال (الداعي اليه) اي الى المجاز (اما) لفظي وهو (اختصاص لفظه بالعدوثة) ٤٦٧ فان لفظ الحقيقة قد يكون وحشياً بغير الطبع منه كلفظ

الحقيقي مثلاً ولفظ المجاز وهو الداهية عذب لاتناظر فيه (او الوزن) عطف على العدوثة فان لفظ الحقيقة قد يكون بحيث اذا استعمل لا يكون الكلام موزوناً بخلاف لفظ المجاز (او المحسنات البديعية) من المقابلة والمطابقة والجنس والترصيع وغير ذلك فان كلا منها قد بناً في بالمجاز دون الحقيقة (واما) معنوي وهو اختصاص (معناه بالتعظيم) كاستعارة لفظ ابي حنيفة لرجل عالم (او التخيير) كاستعارة الهمع وهو الذباب الصغير للجاهل (او الترغيب) كاستعارة ماء الحياة لبعض المشروبات لترغيب السامع (او التخيير) كاستعارة السم لبعض المطعومات ليتفرا السامع (او زيادة البيان) فان قولك رأيت اسداً بين في الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعاً لان ذكر الملزوم ينسب على وجسود اللازم وفي المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبيئة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بيئة (او تلطف الكلام) كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب انعم فيه جرم وقد فيفيد لذة تخيلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم (او مطابقة

له في الحرمة فلا يكون مجازاً فان قيل قد اعترفتم ان في النوع الاول اقيم العين مقام الفعل وذلك نوع من المجاز اجيب بان ذلك غلط من زعم انه مجاز فان كلامنا في ان لفظ التحريم المضاف الى الاعيان هل هو حقيقة او مجاز واما اقامة العين مقام الفعل لا فائدة تأكيده التحريم او لكون الفعل منسوخاً بخرجه المحل عن صلاحية ذلك والدلالة على انه غير صالح للفعل شرعاً حتى كانه الحرام نفسه فهو شيء آخر غير محل النزاع والحاصل ان التحريم والتحليل اذا اضيف الى الفعل يكون حقيقة في الحرام لعينه ولغيره واذا اضيف الى العين يكون حقيقة في الحرام لعينه على الصحيح ومجازاً عند بعض ومجازاً بالاتفاق في الحرام لغيره هذه طريقة بعض المحققين ولهم فيه وجهان آخران سيأتى بيانهما في باب الاحكام واما الجواب عن قول من قال انه مجمل فهو ان المجمل ما يشبه مراده فلا يدرك بنفسه العبارة وكل من يسمع قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فهم ان المقصود تحريم الفعل فلا يكون مجزئاً غايته ان لا يفهم منه ان حرمة الفعل باقامة العين مقامه وذلك لا يستلزم كونه مجزئاً لان تعيين الطريق غير معتبر فلا يضر كونه بحيث لا يعرفه الاقليل من ذوي الافهام (قوله ثم الحقيقة آه) اعلم ان المجاز يحتاج الى المستعار منه وهو الهيكل المخصوص للانسان والى المستعار له وهو الانسان الشجاع والى المستعار وهو لفظ الاسد والى العلاقة وهي الشجاعة والى القرينة الصارفة والى الامر الداعي الى المجاز ولما ذكر الخمس الاول شرع في بيان السادس (قوله فان لفظ الحقيقة قد يكون وحشياً) انما عدل عما في التوضيح من قوله ركبنا اشارة الى ان العذب انما يبقا به الوحشى لا الركب كذا في التلويح لكنه قيل ان الوحشى مقابل للمستعمل لا للعذب بل العدوثة اللفظ هي السلاسة التي تقابل بالركابة (قوله من المقابلة والمطابقة) قال الفاضل الشريف بيان المحسنات المعنوية بالمطابقة والمقابلة ليس كما ينبغي لان كلام المصنف في الدواعي اللفظية وهما من المحسنات المعنوية واجيب بان الدواعي اللفظية يجوز ان تناول المحسنات المعنوية فالك اذا قلت انخذت الاشهب ادهم حصل الطباق بحسب دلالة لفظ ادهم ولو قلت قيد الفات الطباق (قوله لان ذكر الملزوم بيئة آه) قيل انما ان يقول الترجميم يكون الدعوى في صورة المجاز بيئة دون الحقيقة غير صحيح لان اللفظ ملزوم لمعناه ولانه لو صح هذا الكان ينبغي ان بناً كد هذا المعنى عند تعدد مراتب اللزوم واللازم باطلاً بالاتفاق

ام المراد المراد هو الحاصبة والمزية التي تفادى الكلام وتتمام المراد كيفية اقادته بتركيب مختلفة الدلالة عليه في مراتب بوضوح ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية

والالفاظ الحقيقية تساو بها في الدلالة
 عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه
 وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ
 المجازية لاختلاف مراتب اللزوم
 في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة
 تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارة
 المختلفة في الوضوح يعدل عن الحقيقة
 إلى المجاز ليتسمر ذلك

واجب عن الثاني بان اللزوم حينئذ واحد لا غير (قوله او تلطف الكلام)
 هذا من الدواعي المعنوية وهو معطوف على قوله اختصاص لفظه على ما صرح
 في التوضيح وفيه اشارة الى انه داعي مقابل للاختصاصين المذكورين *
 الى هنا كل الجزء الاول من حاشية العلامة الازميري
 على شرح مرعاة الوصول * المسمى بمرآة
 الاصول * ويليه الجزء الثاني منها
 وهو مبدؤه بقوله يتوقف شطر
 من المسائل الفقهية
 عليها
 الخ

فد كل الجلد الاول من حاشية المرآة للفاضل الازميري ويليه الجلد الثاني
 منها بمؤنه تعالى